

نموذج الحداثة وما بعدها في الفكر العربي الحديث

(قراءة نقدية)

د. حميد سمير

نموذج الحداثة وما بعدها
في الفكر العربي الحديث

(قراءة نقدية)


بسم الله الرحمن الرحيم

نموذج الحداثة وما بعدها
في الفكر العربي الحديث
(قراءة نقدية)

د. حميد سمير

نموذج الحداثة وما بعدها
في الفكر العربي الحديث
(قراءة نقدية)

د. حميد سمير

الطبعة الأولى
١٤٣٨هـ/٢٠١٧م

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب
لا تعبر بالضرورة عن نظر المركز»



Business center 2 Queen
Caroline Street, Hammersmith,
London W6 9DX, UK

www. Takween-center.com
info@Takween-center.com

تصميم الغلاف :



+966 5 03 802 799
المملكة العربية السعودية - الخبر
eyadmousa@gmail.com

تقديم

لا نريد في هذا التقديم أن نعيد ونكرر ما سبق أن تناولناه في متن الدراسة، وما توزع على مباحثها من أمهات الأفكار والمفاهيم التي لها صلة بنموذج الحداثة وما بعد الحداثة، وإنما نريد أن نذكِّر بالمحور الذي عليه مدار الكتاب. ويتعلق الأمر بمفهوم الحداثة وما ارتبط به من مفاهيم سميت في أدبيات النقد الغربي بما بعد الحداثة، باعتباره نموذجاً تفسيريّاً، يضم مجموعة من المفاهيم التي تقدم تفسيراً وتأويلاً وأجوبة عن إشكالات وأسئلة وقضايا جوهرية تثار عن علاقة الإنسان بالعالم حوله، ويوصف هذا النموذج بالحداثة؛ لأنه يختلف عن نموذج سابق عليه، يُعرف بما قبل الحداثة، وكثيراً ما أطلقت عليه صفة النموذج التقليدي.

إن الحديث عن الحداثة ونموذجها هو حديث مركَّب من قضيتين اثنتين، تتضمن إحداهما الأخرى وتستدعيها، فهما قضيتان متحاورتان متجاورتان: القضية ونقيضها، دون أن نتحدث عن حسم قاطع بيِّن، يحسم هذا المركب كما يقول بذلك المنهج الجدلي الهيجيلي؛ نعني بذلك: أن قضية الحداثة في بيئتها الأصل لم يحسم في أمرها بوصفها نموذجاً مكتملاً، وإنما باعتبارها نموذجاً غير تام، مليئاً بالثغرات، يعتريه النقص وتشوبه العيوب، مما جعل النموذج يصوب بما يُعرف بما بعد الحداثة، ومن ثم أضيفت لنموذج الحداثة صفة **المابعد**، وظل هذا **المابعد** تتداعى مفاهيمه إلى الآن لتعدل نموذج الحداثة وتملأ فراغاته. ولما كان هذا النموذج على هذا النحو من القصور

والنقص في منبته، فكيف به وهو ينقل من سياق إلى آخر، ومن مجال يرتبط بمنظومة فكرية إلى مجال ثان يختلف عن الأول ديناً ورؤية وفكراً، الأمر الذي يزيد من آفاته ويجعل التفاوت كبيراً بين المفهوم في بيئته وبينه وهو يهاجر إلى بيئة أخرى وينزل على واقع آخر.

وإذا كان التفكيكيون لا يسلمون بوجود معنى مطلق وصاف، وإنما بوجود معنى ملوث، ويقصد به المعاني اللاحقة التي تضاف إلى اللفظ عبر تطوره التاريخي، فتنقل آثار هذه المعاني إليه فتؤثر فيه وتلوثه، فيصبح اللفظ حاملاً لمعاني متعددة ومختلطة، مما يكون سبباً في غياب صفاء المعنى ونقائه. وهذا ما يجري على مفهوم الحداثة، إذ ليس له وجه واحد ولا معنى معياري صاف، وإنما هي معان وأوجه تعددت بحسب الرؤى والمجالات والثقافات.

وما يقال عن الحداثة مفهوماً يقال عنها نموذجاً، إذ النموذج ذاته ليس شيئاً قارّاً ثابتاً، بل هو متغير أيضاً تبعاً للرؤى ومجالاتها التداولية. والمقصود بالنموذج هو جهاز المفاهيم بعد أن يأخذ شكل قوالب ومناويل تقدم تفاسير وأجوبة عن أسئلة العصر، ولذلك فهي رهينة بمنطق السؤال والجواب.

وعلى الرغم من أن النموذج ينطلق من العلم القياسي في عصر من العصور، فقد تنشأ عنه نماذج فرعية، وصيغ تفسيرية متعددة؛ أي: أن العلم القياسي لا يعتمد على معيار واحد في التفسير، وإنما يتكوَّن من نماذج إرشادية متنوعة. أما إذا تحدثنا عن النموذج في مجال الفكر والعلوم الإنسانية فالأمر يغدو أكثر تعقيداً واختلافاً؛ لأننا في هذا الحال نتحدث عن جماعات مستقلة في مجال التفسير ـ لا عن جماعة واحدة كما في العلوم النظرية أو التطبيقية ـ يكون لكل واحدة نموذجها الخاص، وتكون كلها متزامنة في حقبة واحدة، وهنا نكون إزاء تعدد النماذج واختلافها تبعاً لاختلاف الرؤى والموسوعة الثقافية التي تتبناها الجماعات المتعددة.

فقياساً على ما سبق يمكن القول: إن نموذج الحداثة بما هو منظومة فكرية وجهاز من المفاهيم، ليس مفهوماً متجانساً وليس له مثال قياسي

شمولي، وإنما هو متنوع ومتعدد، مما يجعلنا نتحدث عن حداثات لا عن حداثة معيار. فإذا ما نظرنا باعتبار الحيز يمكننا الحديث عن حداثة فرنسية وعن حداثة ألمانية وعن حداثة أمريكية وغير ذلك. أما إذا نظرنا باعتبار المجال فإننا نتحدث عن حداثة سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية أو فكرية ثقافية. ولما كانت الحداثة في مفهومها الغربي هكذا متعددة الأشكال والوجوه على الرغم من اشتراكها في التاريخ والمصير، كان ذلك سبباً لتتعدد نماذجها وأشكالها تبعاً لتعدد التاريخ والمصير، ومن هذا المنطلق يجوز لكل ناقل لهذا النموذج أن ينقله بعد التعديل والنقد والتجريح حتى يتلاءم مع المجال المنقول إليه، ومن هنا يمكننا أن نتحدث عن نموذج بديل ينسجم مع مجاله ويختلف مع النموذج الحداثي المنقول فكراً ورؤية.

ولم تمنع نظرة التدنيس التي كان يقابل بها نموذج الحداثة عند رافضيه أن يقابل بالحفاوة والتقديس ويحتل مركز الصدارة في الفكر العربي الحديث، بل لقد بلغ تعلُّق المقدسين بهذا النموذج أن توهموا أنه نموذج متعال، يتميز بطابعه العلمي الشمولي، يصلح لكل واقع ومجال، وأنه نافع لا ضرر فيه، كامل لا يشوبه نقص، وخير لا شر فيه. إلا أن المتأمل في حال هذا المنقول إلى مجال التداول الإسلامي يتبادر إلى ذهنه سؤال سائل، سأل النبي ﷺ عن الخير هل يأتي بالشر عندما تحدث عن زهرة الدنيا التي بدت للسائل في صورتها الظاهرة أنها خير: «**لا والله ما أخشى عليكم أيها الناس إلا ما يخرج الله لكم من زهرة الدنيا**».

فقال رجل: يا رسول الله أيأتي الخير بالشر؟

(.....) فقال له رسول الله ﷺ: «**إن الخير لا يأتي إلا بخير أو خير هو؟**».

لقد جاء هذا الجواب الموجز الجامع المذيل بالاستفهام الإنكاري «**أو خير هو؟**» متضمناً لفلسفة الخير والشر في الإسلام، والتي تتلخص في أن قسمة هذه الفلسفة هي قسمة ثلاثية، فهناك خير محض، وهناك شر محض، وبينهما أمور لا توصف بأنها خير أو شر إلا عند التوظيف والاستعمال، فهي

وسائل وأدوات صالحة لأن تستعمل في الخير أو أن تستعمل في الشر. فأما ما هو خير خالص فلا يأتي إلا بخير، وأما ما هو شر محض فلا ينشأ عنه إلا الشر. وأما الأمور والوسائل الحيادية فلا توصف لذاتها بخير أو شر، وإنما هي صالحة بحسب استعمال كل منهما.

إن هذا ما ينطبق على نموذج الحداثة في مفهومه الغربي، إن له روحاً ومعنًى حياديّاً هو ما نبغ، والذي يمكن أن ينزل على أي واقع، كما أن له وجهاً واستعمالاً اكتسبه من تطبيقه على الواقع الغربي، وهذا ما يمثل جانب الشر فيه. وقياساً على هذه القاعدة يمكن القول: إن نموذج الحداثة لا يمكنه أن يجلب المنفعة والخير اللذين يصلح بهما حال البشر وواقعهم في صورته المنقول بها، ولكن بصورة وصيغة بديلة، تقوم على إصلاح النموذج المنقول، وبذلك يدخل هذا النموذج في الحداثة الصالحة القائمة على الممارسة الإسلامية.

هذه إذن هي المحاور الأساس التي يدور عليها الكتاب: القضية ونقيضها؛ أي: نموذج الحداثة وما بعد الحداثة، والنموذج البديل، ومجال التداول الإسلامي، تناولناها في سبعة فصول، ولكنها توزعت على **ثلاث دوائر**:

١ ـ النموذج الغربي المنقول: لقد كان منطلقنا في هذه الدائرة أن نبين أن هذا النموذج ليس خيراً محضاً ولا نموذجاً متعالياً شموليّاً، وإنما هو نموذج فيه من الآفات والعيوب والنقص ما لا يخفى على أولي الألباب والأبصار، ومنهم من ينتمي إلى الثقافة الغربية نفسها. ولقد سلكنا في بيان آفة هذا النموذج مسلك علمائنا في الجرح والتعديل، فكنا لا نقبل شيئاً ولا نشهد بصلاحه إلا إذا تبينّاه وأرجعنا فيه البصر وقلَّبنا فيه النظر وأعملنا فيه الفكر، وكنا لا نرجح فكرة إلا بعد فحص وتمحيص ونقد. وإذا كان من مبادئ الحداثة نفسها الانتقاد قبل الاعتقاد فإننا كنا نخضع ـ قبل التبني ـ كثيراً من المفاهيم الحداثية وما بعد الحداثة ـ مثل مفهوم البنية ومقولة موت المؤلف والنص والمعنى المؤجل والتفكيك والتناص ـ للسبر والنقد حتى نقف على معانيها في سياقها وعلى أصولها الإبستمولوجية والفكرية.

٢ ـ التبني الكرهي والنموذج المقلد: كانت غايتنا في هذه الدائرة هي الوقوف على نموذج الحداثة المقلدة، وبيان كيفية تبني الفكر العربي للنموذج الغربي، مقلداً إياه بمفاهيمه وأدواته كلها على علَّاتها، ومنفعلاً بمضامينها، ينزلها على مجاله الإسلامي نصّاً وفكراً، وبذلك يكون هذا التبني قائماً على الاتباع والاستلاب. ويكفي ضرراً أن هذا التبني يضر بالأنسنة نفسها حيث يحد من قدرة الإنسان على الإبداع والابتكار، ويفقده حريته، فيكون تحت وصاية عقل غيره مقلداً إياه ومردداً إنتاجه المعرفي.

٣ ـ التبني الطوعي: إذا كان هذا التبني لا يمانع في جلب هذا النموذج، فإنه خلافاً للتبني السابق يقوم على النقد والتجريح بياناً للآفات والعيوب التي ترد إلى الرؤية والتطبيق، وهذا ما دفعنا إلى التمييز بين المقاصد الكونية للحداثة التي يسميها طه عبد الرحمٰن: روح الحداثة وبين تنزيلها وتطبيقها على الواقع الغربي، فنشأت عن هذا النموذج صورة يطغى فيها جانب الشر على الخير والضرر على النفع. وكل شيء في المنظور الإسلامي كان على هذه الصورة فهو داخل في دائرة المكروه والحرام، ولا يخرجه من ذلك إلا فعل يعيد ـ بعد التعديل والتصويب والإصلاح وفق مقاصد جديدة وصالحة ـ النموذج إلى الخير والصلاح، وعندها يتلاءم مع مجاله وينسجم مع منظومته الفكرية.

ومع ذلك كله فلا ندعي أننا نملك عقلاً متعالياً منزهاً عن العيوب والآفات حتى يقف عليها عند غيره، فعقلنا كعقول غيرنا عاجز وقاصر، ولكننا نطمع أن يكون في هذا العقل الذي اعتمدناه أداة للتصويب والنقد جانب من السداد والصلاح يرد إلى نيات حسنة ومقاصد ترجو الصلاح هي التي نرجو من الله أن يتقبلها منا إنه نعم المولى ونعم النصير.

مكة المكرمة ١٥ ربيع الثاني ١٤٣٨هـ
الموافق ١٣ يناير ٢٠١٧م

الفصل الأول

الحداثة المقلدة والنموذج الغربي

١ ـ النموذج الغربي ونهاية مقولة النموذج المطلق:

حينما ترتفع أصوات في العالم العربي الإسلامي تدعو إلى عدم تقديس النموذج الغربي، وعدم المبالغة في الانبهار بعقله الذي حقق المنجزات، والتزام مبدأ المسافة أو الوسط في الأخذ عن الغير؛ مع الشك في هذا المنقول حتى تثبت صحته ويتأكد جدواه بعد إخضاعه للتجربة والإجراء لا ينبغي أن يفهم منها أنها دعوة إلى رفض الحداثة الغربية جملة وتفصيلاً، ورفض مناهجها ومذاهبها الفكرية والنقدية والصدود عنها. فلا يمكن لعاقل في عالمنا المعاصر أن يقول بها أو يقبله حلّاً حتى لو كان ممكناً. فما خلق الإنسان والثقافات والحضارات إلا للتعارف والتفاعل والتدافع والحوار، ولم يخلقوا للعيش أشتاتاً؛ أو للتنافر والانعزال، يحاور كلٌّ نفسه في معزل عن الآخر حواراً داخليّاً، فذلك من شأنه أن يعرض الإنسان والثقافات للتصدع والاندثار.

أما في ظل العولمة المهيمنة والنظام العالمي الجديد، فلم يعد بمقدور أي ثقافة أو فرد أو جماعة أن تنأى بنفسها بعيداً حتى لو استطاعت إلى ذلك سبيلاً، أو تأوي إلى ركن شديد وحصن منيع يعصمها من الغزو الثقافي. لقد أصبحت المناهج الفكرية والتيارات النقدية والأدبية والمدارس الفلسفية في ظل هذا النظام تستورد هي الأخرى وتجلب إلى العالم العربي الإسلامي بالجملة والتقسيط كما تجلب السلع والبضائع، منها ما هو صالح ومنها دون ذلك، بل

إن بعضها قد انتهت مدة صلاحيتها؛ ولم تعد الثقافة الغربية نفسها تقبل بها كما هو شأن المناهج البنيوية وما بعد البنيوية تلك التي تدعو إلى اللامعنى وإقصاء المقاصد، ولكنها في الثقافة العربية ما زالت تستقبل بحفاوة كبيرة ويتلقاها المثقفون بإعجاب شديد. «فالنخبة عندنا، يقول شكري عياد، تقنع عادة ـ حتى في مجال الثقافة ـ بآخر ما أنتجته المصانع الأوربية أو الأمريكية، وقد تضع في أعز مكان في «الصالون» ما يلقيه الغربيون على جانب الطريق»[1].

لقد بات مشروع التحديث أو التنوير في العالم العربي ضرورة ملحة وأمراً حتميّاً لا حول عنه ولا مفر منه. فمسألة الاستعارة من ـ الغير ـ والاستنارة بنموذجه الحداثي، هي قضية لا غنى عنها، يمليها الواقع ويفرضها، بل إن شرعيتها ليست قصراً على العقل العربي وحده، فهي حاجة ملحة وضرورية لكل عقل أو ثقافة ـ كثقافات العالم الثاني أو الثالث السائر على طريق النمو والتطور ـ يريد أهلها أن يخوضوا معركة ضد الخرافة والتفكير الخرافي من أجل ترسيخ التفكير العلمي وسيادة العقل. ولكن التحديث والاستعارة من الغير باعتبارهما ضرورة حضارية وحلّاً مفروضاً شيء، وأن يتحول التحديث إلى حداثة مستنسخة؛ تستعير النموذج الغربي وتستنسخه وتقلد فكره الجاهز؛ تتبع آثاره الثقافية في تنميط وتقديس شيء آخر. سيما وأن الحداثة الغربية ذاتها أصبحت تراجع نفسها، وتقف على مواطن الخلل وعلى الأماكن الفارغة من أجل ملئها، وتدارك النقص والأخطاء التي أوصلت العقل الغربي إلى الحائط المسدود.

لقد ارتفعت دعوات وأصوات من داخل الحضارة الغربية وهم أهلها والعارفون بأسرارها وخباياها، تدعو إلى تصفية النموذج الغربي من سيادة العقل والعلم الذي تحكمه قوانين المادة والتجريب الأمبريقي، ومن سيادة

---

(١) المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب والغربيين، شكري عياد، عالم المعرفة (١٧٧)، سبتمبر ١٩٩٣م، ص٦٧.

القيم المادية المسيطرة عليه؛ قيم السوق ورأس المال؛ والتفتت والتشرذم والتراجع عن القيم الروحية مما أوصل الحضارة الغربية إلى أزمة؛ أكاد أقول إنها أزمة ذاتية شعورية.

إن الغرب، كما لاحظ هنتجتون، ينزع إلى الخلط بين التحديث الذي يعني: التصنيع والبنية المهنية المعقدة والزيادة في الثروات ومحو الأمية والتوسع في المدن، وبين التغريب أو الحداثة الغربية باعتبارها نموذجاً للتحديث الغربي. ولكن التجارب بيَّنت أن التحديث شيء غير الحداثة الغربية على الرغم من التقائهما في جذر لغوي واحد وانتمائهما إلى حقل دلالي مشترك. فكلمة التحديث (Modernisation) تدل على الفعل والحركة والاندفاع نحو تحقيق نموذج ما وصولاً إلى حال أو وضع متطور عن نقطة المنطلق، كما تدل الكلمة على ذات فاعلة وعلى واقع مفعول به، وعلى حيز زماني يتحرك فيه الإنسان من الأدنى إلى الأعلى ومن القديم إلى الجديد. فهذا المعنى هو ما يشير إليه سيمون تشوداك حين يذكر أن من معاني التحديث هو «الدخول إلى مستويات أعلى من أنماط السلوك والعمل وطرائف التفكير التي تُعد أكثر حداثة وعصرية وأكثر عقلانية ورشداً وأكثراً إنتاجاً للربح، وعلى وجه العموم أكثر نفعاً وفائدة، وعلى هذا فهو سعي للنجاح الذي حققه سابقاً مجتمع رائد أو قدوة»[١].

ما يفهم من هذا الكلام، هو أن التحديث فعل وحركة تقوم بها ذات فاعلة وفق نموذج يتخذ قدوة للنجاح والتقدم؛ وأن هذا النموذج يوصل إلى حال ووضع، فهذه الحال هي الحداثة (Modernisme). وبما أن الحداثة حال ومآل، فإنها تدل على السكون وتآكل الحركة واختفاء الذات. وهكذا تكون علاقة التحديث بالحداثة كعلاقة الفعل مع الأداة والحركة مع السكون، فالتحديث فعل وحركة؛ والحداثة أداة وسكون؛ يعني هذا: أن التحديث ليس

---

(١) النمو المجتمعي، سيمون تشوداك، ترجمة: عبد الحميد الحسن، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٨٠م، ص٣٨١.

عملية نمو ذاتية تتقدم بذاتها، وإنما هي عملية غرس أنماط ومنتجات مستعارة من منجزات عقل الغير؛ وأفكار مستوردة من ثقافات أخرى؛ ونماذج (Modèles) مقتبسة؛ ونماذج إرشادية وتفسيرية (Paradigmes) مصاغة ومبنية بصفة ذاتية، تسعى كلها «لمضاهاة مستوى النمو الخاص مع المنجزات التي حققها أكثر الآخرين تقدماً وحداثة»[1].

ولما كان التحديث فعلاً يختلف عن أداته ويستقل عن موضوعه، فليس حتميّاً أن يكون التحديث وفق نموذج وحيد هو نموذج الحداثة الغربية. هذا ما أصبح يقر به الغرب نفسه بعد أن وقف على مجتمعات وثقافات تسير على درب النمو وتحقق الرقي والازدهار وفق نماذج إرشادية نابعة من حيزها الثقافي، تبنيها بنفسها بعيداً عن النموذج الغربي. إن ثمة مجتمعات مثل اليابان وسنغافورة وتايوان والصين وإيران بدرجة أقل أصبحت حديثة دون أن تتبع النموذج الغربي. وإن أي إنسان يفترض أن التحديث يفضي إلى الحداثة الغربية عليه أن يتمهل، «إزاء تنبؤ بعض الاقتصاديين بأنه خلال بضع سنوات فقط ستكون نصف الرحلات الجوية العالمية عبر المحيط الهادي»[2]، في إشارة إلى ما يحققه الشرق الأقصى من نمو وازدهار اقتصادي وحداثة هي غير الحداثة الغربية شكلاً ومضموناً وتختلف عنها نهجاً وفلسفة.

لقد آمنت أصوات من الغرب أن الطريق إلى النمو والازدهار والحداثة (هكذا!) لا يمر دائماً عبر نموذج الحداثة الغربية، وأن النماذج لا تبنى على أساس التغريب الخالص، بل إنها تبنى أيضاً على أساس التشريق ووفق رؤيته ومنهجه. ومن هنا أصبحت هذه الأصوات تفكر فيما تسميه رؤية ثالثة، تقوم على أساس التلاقي بين الرؤى وليس التباعد، تحقيقاً لرؤية أوسع وأشمل، تقدم صورة معرفية جديدة هي مزيج بين المنظومات والقيم الاجتماعية.

---

(١) سوسيولوجيا الثقافة، د. عبد الغني عماد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ٢٠٠٦م، ص٢١٤.

(٢) جغرافية الفكر، ريتشارد إي. نيسبت، ترجمة: شوقي جلال، عالم المعرفة (٣١٢)، فبراير ٢٠٠٥م، ص٢٠٣.

فتحقيقاً لهذه الرؤية، نرى الآن كثيراً من الأطباء ممن ينتمون إلى الثقافة الغربية، «يوصون الآن بطرق علاج شرقية آسيوية قديمة بديلاً عن وسائل العلاج الغربية الحديثة لعلاج أمراض تبدأ من الصداع حتى الغثيان. وأهم من ذلك شيوع الحاجة إلى علاج الإنسان ككيان شامل بدلاً من مهاجمة المشكلة الجزئية»[١].

وإذا انتقلنا إلى المجال الفكري وجدنا أن الغرب لم يعد يسلم مطلقاً بمنظومته الفكرية المبنية على الأساس العقلاني الصوري باعتبارها المنظومة الأوحد والأمثل كما ورثها عن الفكر الإغريقي واليوناني القديم جذر الحضارة الغربية. لقد أدرك هذا الفكر بعد اطلاع على تجارب الغير أن تطبيق المنهج العقلاني الصوري يجرد العبارات من معانيها ويحافظ على بنيتها الصورية كما هي. ولا شك أن إفراغ العبارات من سياقها ليس أسلوباً آمناً ولا يبرأ من العيوب والأخطاء. منها أن هذا المنهج ـ كما يقر بذلك ريتشارد إي. نيسبت ـ شكَّل عقبة بقدر ما أتاح فرصة للفكر الغربي، ونحن «نعرف أن الإغريق لم يستحدثوا مفهوم الصفر الذي كان لازماً لكل من الجبر والمنظومة العددية حسب الأسلوب العربي. فكَّر الإغريق في الصفر ولكنهم رفضوه على أساس أنه ضرب من التناقض. إن الصفر يساوي اللاشيء أو العدم، والعدم ليس موجوداً، وهكذا كان لا بد في نهاية المطاف أن نستورد من الشرق فهم معنى الصفر وفهم اللانهاية والكميات متناهية الصغر»[٢].

لقد كانت منظومة الفكر في الشرق عموماً وعند الصينيين تخصيصاً تبنى على المعقول لا على العقلانية، مما جعلها تستخدم طرازاً قائماً على نزعة جدلية تقوم على المعقول، وهي تختلف عن نزعة الجدل الهيجيلي القائم على أن الأطروحة يتبعها نقيضها ثم يحسمها المركب بين الاثنين الذي يتصف بالحسم، بمعنى: أن الهدف النهائي في الفكر الغربي هو حسم التناقض. أما

(١) جغرافية الفكر، ص٢٠٤.

(٢) نفسه، ص٤٥.

الجدل الصيني فإنه يستخدم التناقض سبيلاً إلى فهم العلاقات بين الأحداث والموضوعات، كما أنه يحتوي الصدام دون أن يحسم القضية. وجدير ذكره أن الميل إلى أسلوب الاحتواء بدل الحسم هو أسلوب فكري يرتد إلى التراث الصيني الذي لم يكن يرى تناقضاً في الجمع بين القضية ونقيضها. بمعنى: أن «أ» يمكن عمليّاً أن تفيد بأن «لا ـ أ» هي أيضاً القضية أو أنها سرعان ما تكون كذلك. وبسبب هذا الأسلوب لم يكن منهج الفكر الشرقي خلافاً للفكر الغربي العقلاني يميل إلى إفراغ الأحداث والموضوعات من سياقاتها الملائمة، فالأحداث لا تقع بمعزل عن الأحداث الأخرى. إن الفكر الغربي، يقول ريتشارد، إذ يفكر في موضوع أو حدث بمعزل عن سواه، ويطبق عليه القوانين المجردة، فإنه بهذا يصل «إلى نتائج متطرفة وخاطئة. إن الطريق الوسطى هي هدف التفكير العقلي»[1].

نعم إن الطريق الوسطى أو المنهج الوسط هو ما يفتقر إليه الفكر الغربي عموماً، تلك حقيقة يعترف بها العقلاء من المفكرين الغربيين وغيرهم لتعديل النموذج الغربي أو تصويبه، الأمر الذي يفهم منه أن هذا النموذج لم يعد أصحابه يؤمنون به بصفته النموذج الأمثل والأصوب ولا بديل عنه، بل إنه كغيره من النماذج قابل للتعديل والتصويب والتصحيح.

وإذا كان النموذج الغربي ليس صواباً كله، فإنه كذلك ليس خيراً مطلقاً ففيه من الآفات والقيم السلبية ما جعل بعض الأصوات من الغرب ترتفع جهراً لتجريحه لعلاته النفسية والخلقية التي ألحقت الأذى بالإنسان وجعلته يعيش قلقاً داخليّاً سببه غياب المعنى وانعدام اليقين والخواء الروحي الذي يشعر به الإنسان الغربي على الرغم مما حققه من رخاء اقتصادي ومادي. فحين تحققت للإنسان الغربي عموماً فرديته وحريته الذاتية التي ورثها عن إنسان عصر الأنوار ومثقف النهضة، أخذ يبحث عن المتعة لا في عالم آخر كما في المسيحية ولكن «الآن» و«هنا»، فكان يكتفي بالاستمتاع والاستلذاذ على نحو

---

(١) نفسه، ص٤٦.

حيواني فج. «ولهذا السبب يكني ألكسندر كوجيف عن هذا النحو من الفردانية بـ«الفردانية المطلقة» أو «الفردانية الحيوانية»، كما يكني عن أصحابها بـ«الحيوانات المثقفة»[1].

لقد أصبح العالم الغربي بسبب هذه الحيوانات المثقفة، يشعر فعلاً أنه قاب قوسين أو أدنى من الهمجية والفوضى، لذا أخذ يعاوده الحنين إلى ماضيه؛ حيث التقاليد والتوازن بين منجزات العقل وتحقيق الذات والقيم الدينية. هذا ما صرح به آلان تورين جهراً، وما خلص إليه في نهاية نقده للحداثة قائلاً: «لم يعد لدينا ثقة في العالم، لم نعد نؤمن بأن الثراء يقود إلى تحقيق الديمقراطية والسعادة. لقد ذهبت الصورة التحررية للعقل وأعقبها الخوف من العقلنة (...) يظهر خلف هذه المخاوف شك عميق [أن تكون] الإنسانية بإزاء فض تحالفها مع الطبيعة وتتحول إلى همجية (...) يتحسر البعض على مجتمع التقاليد بشفراته ومراتبيته وطقوسه (...) لا سيما في البلاد التي جاءها التحديث من الخارج على يد المستعمرين والمستبدين»[2].

يتبين، إذن، من خلال هذه الشواهد والاعترافات أن الحداثة الغربية حال وسيرورة حضارية مغلقة، ومقطوعة الصلة بأسباب الماضي وآثاره، لما صاحب هذه السيرورة من أحداث وصراعات دينية مع الكنيسة من الإصلاح الديني وعصر الأنوار والثورة الصناعية، فكان لا بد للتيارات الفكرية والفلسفية والمذاهب الأدبية والمناهج النقدية المندرجة ضمن الحداثة الغربية أن تندمج في هذه السيرورة الحضارية، وأن تحمل آثاراً من فلسفتها وتصوراتها. والمبادئ الثلاثة التي تقوم عليها الحداثة تصور جانباً من حقيقة هذه الفلسفة.

---

(١) بنية الوعي الحديث في فكر ألكسندر كوجيف، محمد الشيخ، مدارات فلسفية، ع٤، يونيو ٢٠٠٠م، ص١٩٢.

(٢) نقد الحداثة، آلان تورين، ترجمة: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٧م، ص٤٧٢ - ٤٧٣.

١ ـ مبدأ الفردية أو الأنسنة:

يعني هذا المفهوم: أن الإنسان لا يمكنه أن يصبح فرداً حرّاً ومستقلّاً بنفسه على نحو حق؛ وأن تتحقق له الذاتية المطلقة، إلا إذا كفَّ عن تصور عالم الألوهية؛ أي: عندما يصير إنسان نفسه لا إنسان إلٰهه وفرد ذاته لا فرد ربه. أو نقول بعبارة أخرى: لا يمكن للفردية والذاتية أن تتحقق في مفهوم الحداثة، إلا إذا تجاوز الإنسان الفكر الديني المسيحي الذي قيد حريته، محققاً بذلك خيلاءه الإنسية.

٢ ـ مبدأ الحرية أو العقلنة:

يعني هذا المبدأ في مفهوم الحداثة: أن يتحرر الإنسان من وعيه الذي يجعله يتصور عالماً آخر سوى واقعه الدنيوي، وأن حريته رهينة فعله الحر في هذا العالم ولأجله. فمثل هذا التصور هو الذي نشأ عليه إنسان عهد النهضة أب الحداثة الغربية. وبذلك أصبحنا إزاء «إنسان العقل» الذي هو إنسان بلا ديانة.

٣ ـ مبدأ الدنيوية:

لما كان إنسان عصر النهضة أباً للحداثة الغربية، فقد شرع للدين معاني دنيوية ألبست حلة ديانية وتحررت من فكرة الآخرة. فالدين في مفهوم الحداثة هو «إنسية لا واعية ورمزية أسطورية تظهر الإنسان المتكلم عن نفسه وكأنه يتكلم عن غيره؛ أي: عن إلٰهه»(١).

يعني: مبدأ الدنيوية في الوعي الحداثي أن يلغي الإنسان فكرة «التعالي» المسيحية، وأن يفكر في العالم باعتباره عالماً دنيويّاً محققاً، وأن الإنسان فيه هو كائن دنيوي ملموس. وبهذا التصور تسقط إثنينية المقدس والدنيوي، وتحل محلها ما يسميه كوجيف مقولة: «تأنس الإلٰه» و«تأله الإنسان»؛ أي: الدنيوية»(٢).

---

(١) بنية الوعي الحديث في فكر ألكسندر كوجيف، محمد الشيخ، مدارات فلسفية، ع٤، يونيو ٢٠٠٠م، ص٢١١.

(٢) نفسه، ص٢١١.

إن هذه المبادئ الثلاثة إذ تحضر في فكر الحداثة الغربية بهذه الصورة المهيمنة، تغيب مبادئ أخرى مناقضة لها وهي «الله» و«الوحي» و«الآخرة». ومعلوم أن هذه المعاني العظمى «هي مصادر الأخلاق للإنسان؛ لأنه لا أخلاق بغير قيم روحية تسمو بهمة الإنسان. ولما انتفت هذه المعاني الأسمى في الحضارة الغربية، انتفت فيها أسباب التكوين الخلقي، فكان لا بد أن تخرج لنا إنساناً مادياً دنيوياً تتدهور معه الأخلاق»[1].

إن الحداثة الغربية إذ تستحضر مبادئ وتغيب أخرى بقيمها، إنما تهدف إلى تكريس العقلنة والعلمنة كما يقول آلان تورين، والتأكيد على القطيعة الضرورية مع «الغائية الدينية التي تنادي دوماً بنهاية التاريخ، سواء عن طريق تحقق تام لمشروع إلٰهي أو اختفاء لإنسانية منحرفة لم تخلص لرسالتها»[2].

٢ ـ تيار الحداثة العربية واستعارة النموذج الغربي:

إن هذا النموذج بمبادئه الثلاثة الحاضرة والغائبة معاً، هو الذي استلهمته الحداثة العربية فجر النهضة العربية، ولكنها بعد هزيمة العقل العربي في حرب ١٩٦٧م أصبح النموذج الأمثل لها، حيث أقبلت عليه بشغف دون أن تعي الاختلاف بين الوسيلة المستعارة وخصوصية الثقافة الإسلامية بعد تنزيلها عليها.

لقد اختار تيار الحداثة العربية أن يتنازل عن كل شيء، عن هويته وقيمه ويستعير النموذج الحداثي الغربي بسلبياته وإيجابياته، فاستنسخه وجعل منه نموذجاً مستورداً، وحافظ عليه كما هو دون أن يكلف نفسه عناء التعديل والإصلاح، حتى إنه قد استلهم من الحداثة الغربية نظرتها إلى الدين باعتباره إنسية لا واعية ورمزية أسطورية اختلقها الإنسان لتقديس ذاته ظنّاً منه أنه يتكلم عن إلٰهه، وبذلك حلت الأساطير محل الدين. ولقد كان للأساطير التي جمعها

---

(١) رؤية مستقبلية للعمل الثقافي الإسلامي، د. طه عبد الرحمٰن، المنار الجديد، ع١٥، يونيو ٢٠٠١م، ص٧١.

(٢) نقد الحداثة، آلان تورين، ص٢٩.

فريزر في مؤلفه الضخم «الغصن الذهبي» ـ يقول شكري عياد ـ تأثير كبير في «أنسنة الدين» و«أسطرة الإنسان»[(١)].

إن الانسياق الأعمى وراء المناهج اللسانية والسيميائية الحديثة ـ كدأب محمد أركون ومدرسته في تونس ـ قد دفع بالبعض إلى الجهر بأن اللسانيات من شأنها أن تعلم النشئ «أن النص الديني هو تناص وأنه قابل للتأويل؛ لأنه مجازي. وهكذا يستطيع التلميذ والطالب أن يفكرا في النص المقدس بنفسيهما، وأن يؤولاه حسب مصالح وحاجات الناس ومتطلبات الحقبة التاريخية»[(٢)].

أليست هذه هي أنسنة وعقلنة النص الديني كما تحدثنا عنهما آنفاً، ومن أهدافهما رفع عائق القداسة عن النص الديني؛ المتمثل في الاعتقاد بأن القرآن كلام مقدس، ورفع عائق الغيبية المتمثل في الاعتقاد بأن القرآن وحي ورد من الغيب. فلرفع هذه القداسة، تم نقل النص القرآني من الوضع الإلٰهي إلى الوضع البشري، مما ترتب عنه جعل القرآن نصّاً لغويّاً مثله مثل أي نص بشري، فهو مثله يرتبط بسياق ثقافي وخاضع لقوانين الثقافة التي تنتمي إليها لغته، وهو مثله نص إجمالي وإشكالي ينفتح على احتمالات متعددة ويقبل تأويلات غير متناهية؛ ولا ميزة لتأويل على آخر في حيازة الحقيقة، وهو أيضاً نصٌّ مستقلٌّ عن مصدره المتعالي ومرتبط كليّاً بالقارئ الإنساني، وإذا كان الأمر كذلك فلا يقين في إدراك المقاصد الحقيقية للمتكلم المتعالي. ولرفع عائق الغيبية تم التعامل مع النص القرآني، عبر تنزيل مختلف مناهج علوم الإنسان والمجتمع على النص القرآني، إضافة إلى مناهج علوم الأديان والمناهج الهرمينوطيقية التي اتبعت في تحليل ونقد التوراة والأناجيل، وكانت النتيجة أن أطلقت سلطة العقل دون قيد، وأصبح النص خاضعاً لاجتهاد العقل

---

(١) المذاهب الأدبية، شكري عياد، ص٦٧.

(٢) الكلام مقتبس من مداخلة قدمها الباحث التونسي العفيف الأخضر في مؤتمر الحداثة والحداثة العربية المنعقد في بيروت بين ٣٠ أبريل و٢ ماي ٢٠٠٤م، أورده د. أسامة عثمان في مقال له على الإنترنيت بعنوان «الحداثة العربية وتأويل نص الإسلام الديني».

لا نستثني من ذلك أي آية قرآنية، بل لا توجد حدود مرسومة يقف عندها العقل، ولا آفاق مخصوصة لا يمكن أن يستطلعها. ويؤدي تطبيق مثل هذه الخطة إلى جعل القرآن نصّاً دينيّاً مثله مثل أي نص آخر توحيديّاً كان أم وثنيّاً، وبذلك نسقط في المماثلة الدينية، كما هو شأن مبدأ الأنسنة الذي يسقطنا في المشابهة اللغوية بين النص القرآني وغيره من النصوص الأخرى.

يخيل إلي أن في هذه المماثلة نوعاً من التقليد والاستنساخ الذي لا يراعي الخصوصيات ولا يميز بين السياقات. ولقد سبق أن أشرنا قبل حين إلى أن تجريد الأحداث وإخراجها من سياقها، وتحويلها إلى مقولات صورية مجردة مجانب للصواب ومعرض لكثير من الأخطاء. ألا يمكن القول: إن قياس الواقع العربي على قياس واقع الغير، كما تصنع الحداثة العربية حين أنزلت نتائج الحداثة الغربية على النص الديني، هو قياس فاسد، وأنه ليس من الحداثة الفعلية في شيء؛ لأنه يعيد إنتاج الفعل الحداثي كما حصل في تاريخ وثقافة أخرى، مقلداً أطواره وأدواره. ويظهر هذا التقليد من كون المبدأين المنزلين على النص القرآني منتزعين من واقع الصراع الذي خاضته الحداثة الغربية وخاصة الأنواريون في أوربا مع رجال الكنيسة، الأمر الذي أفضى بهم إلى تقرير المبادئ الثلاثة التي تحدثنا عنها من قبل. فبمقتضى مبدأ الأنسنة تمت مواجهة الوصاية الثقافية للكنيسة، وبفضل مبدأ العقلنة تمت مواجهة الوصاية الفكرية للكنيسة، أما المبدأ الثالث المتعلق بالدنيوية فبمقتضاه تمت مواجهة الوصاية السياسية للكنيسة. فهل من الضروري أن تكون هذه المبادئ هي نفسها التي تقوم عليها الحداثة العربية في علاقتها بنصها الديني؟ وهل من الضروري أن يكون رفع القداسة والغيبية عن النص الديني شرطاً لتحقق الحداثة المنشودة؟ أليس في هذه المماثلة والمقايسة نوع من التقليد والإسقاط؟

إنه لا حداثة إلا بالتحرر من الوصايا الشاملة المقيدة لحرية الابتكار والابتداع، ومن اتباع نماذج منتزعة من أحداث وسياقات وثقافات الغير التي تختلف عن الثقافة العربية الإسلامية فكراً وعقيدة. فلا حداثة إلا بتخليص العقل من التبعية وخروجه إلى فضاء الإبداع، وهذا ما يدفعنا إلى إثارة السؤال

الكبير الحاسم: كيف نتحرر من وصاية المنقول ومن الانبهار بالغير الذي يمارس هيمنة على العقل العربي ويعيقه عن الإبداع وعن تحقيق الحداثة الحقة؟ أليس تيار الحداثة العربية في حاجة إلى المراجعة والنقد والتحرر من قيد النقل والاتباع، وضبط عملية الانبهار بالغير وتطوير هوية واقية تقي الذات من الدخول في العدم؟

٣ ـ مشروع الحداثة في تجربة عبد العزيز حمودة الفكرية:

إن ما يحتاجه العقل العربي في انفتاحه على الغير والاستنارة بنموذجه الفكري والنهل من معينه، ألا يشرب على القذى، وأن تكون عينه نافذة تنفذ إلى الأعماق وتستبطن بواطن الأمور وألا تقف على الظواهر، وأن تكون فاحصة تربط الأسباب بالمسببات والموضوعات بسياقها دون تجريدها، إضافة إلى معرفة الخصوصيات وإثنيات الثقافات وهويات الذوات. بمعنى أن يكون عقلاً نقديّاً تحليليّاً تركيبيّاً، وعندها يمكن صياغة وإنشاء نموذج (Paradigme) خاص بالحداثة العربية. فالنقد والتحليل والتركيب هي الصفات التي ميزت التجربة الفكرية التي عرضها عبد العزيز حمودة في دراسة من ثلاثة أجزاء هي: المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك عالم المعرفة ٢٣٢، والمرايا المقعرة نحو نظرية نقدية عربية عالم المعرفة ٢٧٢، والخروج من التيه دراسة في سلطة النص عالم المعرفة ٢٩٨.

لقد انقسمت هذه الدراسة في تكوينها العام إلى نواتين كبيرتين ولكنهما متداخلتان. انصبت النواة الأولى على تحليل ونقد مقولات الحداثة في أصولها الفكرية وجذورها التاريخية، والربط بينها وبين النموذج المستنسخ في الحداثة العربية، مع بيان أوجه الاختلاف بين النموذجين. أما النواة الثانية ففيها عرض مفصل لخطوط عامة تتعلق بما يسمى النموذج الحداثي البديل، وقدم فيه مفاهيم وقضايا تطبيقية الغاية منها محاولة إرساء معالم نموذج إرشادي، نابع من واقع الثقافة العربية الإسلامية وتطوير مفاهيمه وآلياته مع الانفتاح على المشاريع الفكرية التي تنتمي إلى ثقافة الغير مما لا يتعارض والقيم الإسلامية للثقافة والواقع العربيين.

٣ ـ ١ ـ النموذج المستنسخ:

اختار عبد العزيز حمودة أن يبدأ من النتيجة التي آلت إليها تجربة تيار الحداثة العربية، وهي الفشل والإخفاق في تحقيق المشروع الفكري الذي فكر فيه رواد النهضة الأوائل، حين اختاروا استعارة النموذج الغربي؛ والاستنارة بتجربته من أجل النهوض وتحقيق التقدم. إلا أن تجربة تيار الحداثة حققت نقيض تلك الأحلام حين استسلمت الثقافة العربية للثقافة المهيمنة وأسلمت لها قيادها، وقبلت النفي إلى أطراف الذاكرة[١].

لقد كانت هزيمة العقل العربي سنة ١٩٦٧ ـ يقول عبد العزيز حمودة ـ هي البداية الفعلية لانطلاق مشروع الحداثة في الفكر العربي، وحينها انهمك الحداثيون في تحديث العقل العربي، ومع نهاية القرن العشرين أصبح هؤلاء يكونون كتلاً وتياراً قويّاً مهيمناً على الفكر العربي بدعوى أن تجربتهم هي الأفضل وأن اختيارهم لتحديث العقل العربي هو الأمثل والأصح. «وحينما حدث العدوان على العراق وسقطت بغداد في بداية العصر الإمبراطوري الأمريكي كشف رد فعل العربي العاجز على كافة المستويات، أن العقل العربي عام ٢٠٠٣ كان أكثر تخلفاً وأكثراً تمزقاً وتشتتاً مما كان عليه ذلك العقل عام ١٩٦٧، أين ذهب التحديث إذن؟ لقد تحول الحداثيون العرب إلى نخب تحالفت مع السلطة الحاكمة ضد الجماهير التي جاء الحداثيون لتنويرها»[٢].

النتيجة، إذن، هي الفشل والإحباط والهزيمة والإخفاق وهلم جرّاً من الصفات التي تتابع تترى ولا حد لها. فأين الخطأ إذن ولم فشلت التجربة وأخفقت في تحقيق الغاية النبيلة التي كان يحلم بها جيل الرواد؟ إن الإنسان ليقف غضبان أسفاً أمام طموحات هذا الجيل وأحلامه في تأسيس حداثة عربية، فلم ذهب ذلك كله أدراج الرياح؟ فما السبب إذن؟

وما دامت الأسباب بمسبباتها، والنهايات ترتبط ببداياتها والنتائج تبنى

---

(١) المرايا المقعرة، عالم الثقافة (٢٧٢)، ص٤٨.

(٢) الخروج من التيه، عالم المعرفة (٢٩٨)، ص٣٢٤.

على مقدماتها، فإن فشل التجربة يعود إلى الاختيارات غير الصحيحة، وإلى المقدمات التي بنيت عليها هذه النتائج. إن الفشل كما يبين عبد العزيز حمودة يؤول إلى سببين رئيسيين هما التبعية الثقافية وما يلحق بها من انبهار بالغير واحتقار للذات، والتنميط الثقافي وما يتبعه من تقليد وقيود تحد من حرية العقل المقلِد في الإبداع والابتكار.

٣ ـ ١ ـ ١ ـ التبعية الثقافية:

تبدأ التبعية حين تشعر «الأنا» أنها دون الغير أو الآخر معرفة وعلماً وحضارة فتنبهر به وبمنجزاته، فتختار أن تستعير نموذجه للمحاكاة والاقتداء. ولا يعد ذلك كله خطيئة عند عقل أو ثقافة تبتغي أن ترتقي صعداً إلى الأعلى وتحقق التفوق والازدهار. ولكنه قد يصبح كذلك عندما تتحول المحاكاة إلى تقليد أعمى، والاتباع إلى تبعية سلبية، والقدوة والاقتداء إلى استنساخ مكرور.

لقد كانت بداية الخطأ حتى لا نقول الخطيئة، عندما تحولت الحداثة العربية من الاتباع والاقتداء إلى تبعية كاملة للحداثة الغربية، حينما أصبح التحديث مقترناً بالقطيعة المعرفية مع الجذور والتراث والماضي كله على غرار النموذج الحداثي الغربي؛ كشرط لتحقيق الحداثة.

إن المشكلة الفعلية تبدأ عندما يتم الخلط بين التحديث الذي هو إجراء فعلي، وبين الحداثة التي هي حال ونتيجة. ومعلوم أن التحديث الذي هو حركة فعلية هو غير الحداثة التي أصبحت نتيجة وموضوعاً. فالفعل شيء وموضوعه شيء آخر ولا ضرورة البتة تحتم الربط بينهما. إن مسألة الربط بين الاثنين والخلط بينهما هو ما أوقع الحداثة العربية في الخطأ وعرض مشروعها للفشل.

لقد كان مشروع التنوير العربي في بدايته مشروعاً تحديثياً، غايته تحديث العقل العربي واتباع المنهج العلمي في التفكير والبحث الذي تعلموا أصوله من «الغير» الثقافي، ولكنه سرعان ما تحول بعد هزيمة ١٩٦٧ من التعلم والاستنارة إلى الاندماج الكلي ظنّاً منه أن هذا هو الخيار الأفضل والحل

الأنجع. ومن المحتمل أن يكون مرد هذا التحول إلى هيمنة مقولة نهاية التاريخ التي تروج لها الحداثة الغربية، وتعني بها أن النموذج الغربي قد وصل إلى منتهاه واكتماله، وما على الثقافات القومية الأخرى إلا اتباع هذا النموذج طوعاً أو كرهاً من أجل تحقيق الحداثة، «وهكذا لم يجهد الغرب نفسه كثيراً ليوصلنا إلى ما يريده هو، مع قناعتنا إلى أن ذلك هو ما نريده نحن. لقد سهل تيار الحداثة العربية السيطرة والهيمنة للعقل الغربي»[١]، وأصبحت هي الأخرى تؤمن أن التاريخ قد انتهى وأن النموذج الغربي العقلاني قد حقق انتصاراً كليّاً، فلماذا لا يتم استيراده باعتباره نموذجاً نهائيّاً»[٢].

إن المشكل الجوهري ـ حسب عبد العزيز حمودة ـ كامن في الاعتقاد الذي رسخه الغرب في أذهان الحداثيين العرب بأن التحديث قرين الحداثة وأنهما شيء واحد كالدال مع مدلوله. فالتحديث هو الحداثة في حال التنفيذ كما يقول آلان تورين، وكأن الحداثة حسب المنظور الغربي هي جزء من التحديث ولا يمكن الفصل بينهما. فعدم الفصل بين التحديث (Modernisation) والحداثة (Modernité) هو ما أوقع المشروع الحداثي في الخلط والاضطراب؛ لأن المصطلحين ـ كما يقول حمودة ـ لا يلتقيان في أكثر من الجذع اللغوي[٣] (Moderne)، أما الدلالة فهي مختلفة إذ تشير في مصطلح التحديث إلى الفعل والحركة التي تهدف إلى تحديث العقل العربي، وتلك غاية لا اعتراض عليها[٤]. أما في مصطلح الحداثة فتعني الوسيلة والنموذج المتبع، وأن «الاعتراض موجه أساساً لوسيلة التحديث، تلك التي اتخذت من الحداثة الغربية وما بعدها نموذجاً وطريقة لتحديث العقل العربي دون تمييز بين التحديث والحداثة وما بعد الحداثة»[٥].

---

(١) المرايا المقعرة، ص٨٥.

(٢) نفسه، ص١٠٣.

(٣) الخروج من التيه، ص٣٢٤.

(٤) نفسه، ص٣٢٤.

(٥) نفسه، ص٣٢٤.

يسوقنا مثل هذا الخلط إلى مشكلة أخرى متعلقة بالفهم والتوصيل، «هل فهم بعض الحداثيين الحداثة الغربية حقيقة؟ وإذا كانوا قد فهموها هل نجحوا في توصيل ما فهموه إلى المتلقي العربي المستهدف بالتحديث وهو المثقف العادي؟»[1].

إن ما نتوصل إليه في الأخير من خلال ما يعرضه عبد العزيز حمودة من نماذج وما يضربه من أمثال هو أن المسألة ترتد إلى **أمرين اثنين هما**:

١ ـ ضعف استعمال الآليات المنقولة، فكثير من المحدثين قد نقلوا مناهج ومفاهيم واستعاروها دون معرفة دقيقة بها، ودون أن يتمكنوا من استعمالها استعمالاً جيداً، إضافة إلى أنهم لم يحيطوا بالأسباب النظرية التي بنيت عليها، بل إن بعض هذه النماذج لم تنضج بعد، ولم تكتمل لها الصيغة العلمية؛ وأن بعضها الآخر كان أقرب إلى الموضة والموجة الفكرية منه إلى المنجزات العلمية، فكان المثقف العربي يلهث وراءها يريد أن يحقق السبق المعرفي، ولقد سبق أن أشرنا إلى أن هذا المثقف مصاب بهوس تقديس ما عند الغير، إلى درجة أنه يضعه في أعز مكان في بيته، وأن وضعه الأصلي في الغرب هو سلة المهملات أو ملقى على جانب الطريق.

٢ ـ الاعتماد على آليات وأدوات إما متجاوزة في أصلها كالبنيوية والشكلانية، وإما مناهج لا تملك الحجية والمصداقية كالتفكيكية التي تلغي كل المراكز التي يقوم عليها المعنى. لقد اعتمد تيار الحداثة العربية هذه الآليات، وبنى عليها تقريرات أرادها حاسمة وتحليلات أرادها نافذة، ومع ذلك لم يجعله هذا التجاوز يراجع طريقته الإسقاطية، دون أن يقيم اعتباراً لتاريخية هذه الأدوات ولا لنسبية نتائجها.

٣ ـ ١ ـ ٢ ـ التنميط الثقافي:

لم يكن تيار الحداثة العربية باختياره لخطة التبعية الثقافية واستنساخه للنموذج الغربي في تبنيه لمبدأ القطيعة المعرفية مع التراث يدري أنه سيفقد

---

(١) المرايا المقعرة، ص١٠٤.

الحرية التي طالما رفعها شعاراً للتحديث، وأنه سيقع في أسر وقيد جديد متمثل في تقليد الغير وتقديس نموذجه. أليست التبعية الثقافية تنميطاً لثقافة الغير وتحنيطاً لها وتقديساً لنموذجها؟ وفي هذه الحال أليس تنميط الذات وتقديس تراثها أهون من تقديس الغير؟ أيهما أفضل الأنا أم الغير؟

ينطلق عبد العزيز حمودة من الفرضية أو المقولة القائلة بأن منشأ الثقافة وتكوينها هو حيز فضائي يمتد جغرافيّاً وعموديّاً إلى عرق الثرى، بينما يمتد أفقيّاً لترتد جذوره إلى تاريخ الإنسان الطويل، وعليه تكون الثقافة هي امتداد في الحيز المكاني وفي التاريخ. فاستناداً إلى هذه المقولة لا يمكن للذات أن تكون شيئاً آخر غير ذاتها، ولو كان هذا الآخر أخاً أو أباً أو توأماً أو شبيهاً. إذا كان الأمر كذلك فلماذا اختار تيار الحداثة العربية أن يطمس ذاته ويفنيها في الغير، حينما نهج أسلوب التبعية الثقافية وانقطع عن ماضيه وجذره ظنّاً منه أنه يحقق الذات؟ إن منطق الأشياء يقول غير ذلك، إما أن تكون ذاتاً مستقلة وعقلاً يبتكر النماذج ويصوغها وفق حاجاتك ورغباتك، وإما ألا تكون إطلاقاً حين تختار الذوبان في الآخر وتنميط ثقافته لتجعل منها نموذجاً للتقديس.

يعني هذا: أن منطق الاختلاف بين الذوات والكيانات والثقافات هو مبدأ أساس وجوهري. فحين تريد ثقافة ما أن تقتدي آثار ثقافة أخرى، وتجعل منها قدوة، وتتخذ من أسلوبها شرعة ومنهاجاً، عليها أن تحتفظ على هذا المنطق، وأن تبقي على المسافة بين الأنا والغير حفاظاً على الوجود والاستقلالية. إن هذا ما نجده غائباً في تجربة تيار الحداثة العربية؛ إذ أوقعه الانبهار بالعقل الغربي واحتقار ذاته، أن يقتفي آثاره في كل شيء، سلباً وإيجاباً، وأنساه مراعاة مبدأ الاختلاف بين خصوصية الثقافة الإسلامية وخصوصية الثقافة الغربية سيرورة وفكراً.

إن غياب منطق الاختلاف عند النقل من الغير في تجربة تيار الحداثة العربية، فيه إشارة صريحة إلى أن الحداثي العربي يفتقر «إلى فلسفة خاصة به عن الحياة والوجود والذات والمعرفة. فهو يستعير المفاهيم النهائية لدى الآخرين ويقتبس من المدارس الفكرية الغربية، ويحاول في جهد توفيقي

بالدرجة الأولى، تقديم نسخة عربية خاصة به؛ إنها كلها عمليات اقتباس ونقل وترقيع وتوفيق لا ترتبط بواقع ثقافي أصيل. ومن هنا تجيء الصورة النهائية مليئة بالثقوب والتناقضات»[1]. يريد عبد العزيز حمودة أن يقول: إن الواقع الثقافي العربي يرفض عملية التنميط التي تقتبس المفاهيم والمشاريع الغربية وتنتزعها من سياقها الثقافي، وتجعل منها أدوات مجردة ومطلقة فتنزلها على واقع آخر ـ كواقع الثقافة العربية الإسلامية ـ لا يقبلها ولا تحتمله، لوجود منطق الاختلاف بينهما. إن هذا الواقع يرفض تحديداً أن نسقط المفاهيم التي أفرزتها الحداثة الغربية، «على النصوص الدينية بصفة محددة في محاولات أنسنة الدين. إذ إن تطبيق مقولات البنيوية والتفكيك على نص ديني بما يعنيه ذلك من القول باللانص، واللعب الحر للغة بمفهوم دريدا وبانتفاء التفسير المفضل والموثوق... يوقعنا في محاذير ربما لا نقصدها»[2]. هذا إلى جانب أن هذا الآخر الذي نقتبس منه وننقل عنه وننمط نموذجه، هو نفسه ليس على كلمة سواء، فمنطق الاختلاف حاضر أيضاً في واقعه.

يفترض في الحداثة الغربية المقتدى بها أن تعتمد نموذجاً إرشاديّاً واحداً، يقدم الحلول ويجيب عن الأسئلة وينقذ من الضلال. ولكن الأمر ليس كذلك لأن الحداثة الغربية ـ تبعاً لمنطق الاختلاف ـ هي حداثات متنوعة، ترتبط بحيزها المكاني ليس داخل البلد الواحد فحسب، بل إنها تختلف من حي إلى آخر داخل المدينة الواحدة. إن الحداثة الغربية المتبعة هي أكثر من حداثة، فهناك حداثة اليمين، وحداثة اليسار الاشتراكي، وهناك حداثة يسار وسط فرنسا تختلف عن حداثة الاتحاد السوفيتي البائد، وهناك الحداثة الأنجلو ـ الأمريكية؛ وهكذا تتناسل الحداثات وتتكاثر إلى درجة أن المرء ليحار ويصيبه الدوار عن أي حداثة يأخذ ويقتبس، وما هو النموذج الأولى بالاتباع؟ إن هذا ما وقع للحداثيين العرب، فبعد أن تفرقوا في عواصم العالم

---

(١) المرايا المحدبة، ص٦٣.

(٢) نفسه، ص٣٦.

الغربي، وتأثر كل واحد منهم بحداثة البلد الذي تعلم فيه، كنا إزاء أصوات متعددة، حيث يرفع كل واحد منهم صوته يريد أن يسمعنا إياه، ويقدم نموذجه المستنسخ بأنه أجدى من غيره وأولى بالاتباع، وأمام هذا الكرنفال من الأصوات ألا يمكن أن يكون هناك عبث أكثر من هذا؟[1].

إن ما لم يستطع أن ينتبه إليه الحداثيون العرب، وهم يقومون بعملية التنميط الثقافي، هو خطيئة الإسقاط التي مارسوها على الثقافة العربية الإسلامية، وفقدانهم القدرة على النقد والتمييز بين السياقات الثقافية. إن إسقاط أي وسيلة على أي موضوع، وتنزيل أي منهج على أي نص، يحتاج إلى التحقق من وجود المناسبة بين الوسيلة والموضوع والمنهج والنص المدروس. ولا مناسبة بين الاثنين إلا عندما تحافظ الوسيلة والمنهج على إجرائيتهما وفعاليتهما بعد نقلهما من أصلهما، ويحافظ الموضوع والنص على خصوصيتهما بعد تنزيل المنهج والوسيلة عليهما؛ وإذا لم يحصل هذا كنا إزاء عملية إسقاط. كأن عبد العزيز حمودة يشير من طرف خفي إلى أن تيار الحداثة العربية كان يمارس الإسقاط ويقدس النموذج الغربي بعد تنميطه ونمذجته، وفي ذلك إشارة أيضاً إلى المثقف الحداثي بأن يترك هذا الفعل، وأن يتعاطى إلى تحصيل المقدرة على النقد والتمييز بين الثقافات والسياقات ومعرفة أوجه الاختلاف والخلاف بينها فذلك أجدى وأنفع.

٣ ـ ٢ ـ النموذج البديل:

الأقرب إلى الصواب أن نصف الواقع الثقافي بأنه وضع متصدع لا متخلف، والشاهد على ذلك وضع الازدواج الذي ما برح يعاني منه المثقف العربي، وتجسده الثنائيات التي يعيشها في شتى المجالات: «الازدواج بين ثقافة المستعمر وثقافة الأصل» و«الازدواج بين الأصالة والمعاصرة» و«الازدواج بين الإسلام والغرب» و«الازدواج بين الثابت والمتغير» و«الازدواج بين القومي والعالمي» وقس على ذلك نظائره.

---

(١) المرايا المقعرة، ص٥٢.

وللخروج من مجال التصدع الثقافي أو ما يسميه عبد العزيز حمودة بثقافة الشرخ، ولتجاوز هذه التصدعات داخل الكيان الواحد، لا بد للفكر العربي أن يحدد لنفسه مفهوماً جديداً للثقافة يكون ملائماً لمرحلة التصدع ولثقافة الشرخ التي يعبر عنها. ولا يمكننا أن نتحدث عن نموذج بديل إلا إذا تم التخلي عن خطة التبعية الثقافية ليحل محلها مبدأ التكافؤ الثقافي، والتخلي عن خطة التنميط ليحل محلها مبدأ التكامل.

٣ ـ ٢ ـ ١ ـ التكافؤ الثقافي:

يحاول عبد العزيز حمودة أن يرسخ من خلال مشروعه الفكري، مفهوم «الكفاءة الثقافية» التي لا يشترط فيها الحصول على الكفاءة الاقتصادية. فقد يكون الشعب كفؤاً ثقافيّاً من غير أن يكون كفؤاً اقتصاديّاً، كما أنه قد يكون كفؤاً اقتصاديّاً من غير أن يكون كفؤاً ثقافيّاً، فالتكافؤ في حقيقة الأمر هو تكافؤ مغايرة واختلاف لا تكافؤ مطابقة ومماثلة.

يترتب على هذا التصور أن عدم التكافؤ اقتصاديّاً بين الثقافة العربية الإسلامية والثقافة الغربية، لا يمنع من حصول التكافؤ الثقافي بينهما، وأن الثقافة الإسلامية من شأنها أن تكافئ بخبرتها الثقافية العريقة العالم الغربي بثقافته الحديثة. ومن هذا المنطلق حاول عبد العزيز حمودة أن يقدم مفاهيم مستخرجة من التراث البلاغي والنقدي واللغوي عند عبد القاهر الجرجاني وعند غيره، ويقابلها مع مفاهيم تنتمي إلى تيار الحداثة وما بعد الحداثة، وما ينتهي إليه في الأخير بعد العرض والتحليل والمقارنة أن هذه المفاهيم لا تقل حداثة عن مفاهيم الثقافة الغربية، هذا إن لم تكن تفوقها دقة وضبطاً[(١)]. إن الإشارة التي يريد عبد العزيز حمودة أن يوصلها إلى المنبهرين بالثقافة الغربية إلى حد التبعية والقطيعة مع الماضي، أن الحوار الذي يجب أن يدور بين الثقافة العربية الإسلامية والثقافة الغربية هو حوار بين أطراف متكافئة؛ أي: بين أنداد حقيقيين، لا بين ثقافة أعلى وثقافة أدنى كما هو دأب تيار الحداثة

---

(١) ينظر: فصل النظرية اللغوية العربية من كتاب «المرايا المقعرة»، ص١٩٧ وما بعد.

العربية في تلقيه من الغير انبهاراً به وتحقيراً لذاته ماضياً وحاضراً.

٣ ـ ٢ ـ ٢ ـ التكامل الثقافي:

لم يكن المثقف العربي الحداثي، يقول عبد العزيز حمودة، يدري ـ باتباعه لخطة التنميط ـ أنه كان يضع الثقافة العربية تحت الهيمنة الغربية ونظامها العالمي الجديد، الذي يكرس عولمة الثقافة التي تصهر كل الثقافات القومية في ثقافة كونية واحدة هي الثقافة الغربية، وبذلك تنطمس الذوات وتذوب الهويات وينتهي التاريخ كما تقول بذلك المقولة التي تنظِّر لصراع الحضارات[١].

فلتجاوز مثل هذه النظرة يمكن إحلال مفهوم التكامل محل مفهوم التنميط. وتتجسد وظيفة هذا المفهوم الجديد في بيان أن النموذج الغربي ليس نموذجاً كونيّاً مطلقاً يهيمن على الكل، بل هو نموذج كباقي النماذج ينطوي على تحيزات هي بنت حضارته وثقافته العامة. ومن ثم لا يكون مبدأ الكونية والعالمية هو فرض ثقافة بعينها على العالم كله، تحكماً في مصائر شعوبه وحجراً على قواها العقلية والإبداعية، بل إن هذا المبدأ؛ يعني: عكس ذلك، إذ إنه يقوم على مبدأ حوار وتكامل الثقافات وأن الواحدة منها تكمل الأخرى. فإذا كانت كل ثقافة تحمل رؤية للحياة وللإنسان، فإن الحاجة تدعو إلى انضمام الرؤى بعضها مع بعض، فينشأ عن هذا الانضمام نموذج كوني ذو رؤية أوسع، وكلما تعددت الرؤى زاد اتساع الرؤية المتولدة عنها، وبذلك تكون حقيقة الثقافة العالمية أو الكونية هي الثقافة التي تملك نموذجاً ذا رؤية أوسع وأرحب، وليس نموذجاً ذا رؤية أشد تسلطاً وهيمنة ولا أشد تنوعاً.

يرى عبد العزيز حمودة أن أصواتاً من داخل الثقافة العربية على غرار أصوات غربية أشرنا إليها من قبل، بدأت ترتفع معلنة رفضها للنموذج الغربي ذي الرؤية الأحادية الضيقة، ودعوتها لاختبار نموذج بديل يقوم على التكامل بدل التنميط والتقديس، وعلى توسيع الرؤية بدل الاقتصار على الرؤية

---

(١) المرايا المقعرة، ص٣١.

الواحدة. «وسواء نجحت هذه الأصوات في تشكيل تيار مضاد أو حركة نقدية مناوئة للاستعارة من فكر الآخر الأجنبي أو لم تنجح، فالثابت أنها موجودة وقوية، وإن كانت تعمل في عزلة شاملة لأنها بعيدة عن سلطة اتخاذ القرار أو عن أبواق الدعاية والطنطنة»[١].

ينطلق هذا النموذج أولاً من مسلمة عدم رفض النموذج الغربي بحجة أنه شر كله، ولا قبوله بحجة أنه خير كله. بمعنى أن يتم التعامل معه باستعمال مفهوم المسافة ـ أو ما يسميه عبد العزيز حمودة منطقة الوسط ـ القائم أولاً: على مبدأ الفهم الكامل للحداثة الغربية وما بعدها، إذ الفهم الصحيح «هو الضمان الأول للتوصيل الجيد لما نريد توصيله إلى الجماهير التي نستهدف تحديثها»[٢]. وثانياً: على مبدأ النقد والتحليل الذي من شأنه أن يبين أن هذا النموذج ليس مطلقاً يجُبُّ ما قبله ويهيمن على غيره، وإنما هو نموذج كغيره من النماذج له جوانبه الجيدة والمقبولة، ولكنه ليس قمة التطور البشري بل هو نتاج لحظة تاريخية.

إن النموذج البديل هو نموذج نقدي وبناء في الآن ذاته، فهو يحلل وينقد خصائص النموذج الغربي، ثم يطرح الخصائص والخطوط العريقة في النموذج البديل، وهي خصائص تتجنب عيوب ونقائص النموذج الغربي. بيد أن هذا التجنب ليس قائماً على السلبية التي تكتفي بالاستبعاد والإقصاء، بل إنه يقوم على الإيجابية حين يقدم الخطوط المنهجية والخصائص الفكرية التي تعوض الفراغات السلبية والعناصر الأحادية المادية التي يتسم بها النموذج الغربي. وبهذا يكون النموذج على درجة من السعة والرحابة والشمول التي تتجسد في قبول الجوانب التي يراها جيدة في الفكر الغربي وفي غيره، مع استيعابها وتطويعها لبنيته بعد فهمها وفهم أبعادها ومضامينها وتحيزاتها فهماً جيداً.

بقي أن نشير إلى أن المشروع التنويري عند عبد العزيز حمودة، لا يمكنه

---

(١) المرايا المقعرة، ص١٧١ ـ ١٧٢.

(٢) نفسه، ص١٠٤.

أن يتحقق في منأى عن النص، إذ العودة إلى النص بكل مقاصده الدلالية ووظائفه الجمالية هي جزء من التنوير المنشود. إذ كيف يمكننا أن نتحدث عن التنوير في غياب المعنى واختفاء معاني ومقاصد النص، والاشتغال بدلاً عنها بآليات «تحقيق المعنى، كما يفعل البنيويون. إن التنوير؛ يعني: النظر إلى النص باعتباره رسالة لها سلطة مقصودة، فإذا كانت الرسالة لا تهم المحلل اللغوي ينتفي فعل التنوير»[1].

(١) الخروج من التيه، ص٣٢٥.

الفصل الثاني

مقولة «موت المؤلف» في الفكر الغربي

ـ بحث في الأصول ـ

إن مقولة «موت المؤلف» فكرة غربية خالصة ميلاداً ونشأة، ولدت في القرن التاسع عشر، واقترن ظهورها بفلسفة نيتشه وقد جسدها في الإعلان الذي رفعه عن «موت الإله» ولقد كان هذا الإعلان ـ يقول روجي جارودي ـ بمثابة اعتراف بوحدانية الإنسان في العالم[1]. وهو يختزل فلسفة نيتشه برمتها، تلك التي تقوم على إبعاد جميع الأخرويات، وجميع العوالم الماورائية، ونسف جميع القيم والمثل العليا. ولا شك أن هذا الإعلان قابل لأن يؤول على أنه رمز «عن تصدع جميع الضمانات لإمكانية تعقل العالم ولمعقوليته، وعن تشظي جميع الحقائق وتداعي جميع الهويات»[2].

وفي القرن العشرين تبلورت هذه الفكرة، واتسع مدلولها ليشمل نفي الفاعل عامة، وعدم الاعتراف به وبأهميته وجدواه في الحياة. ولقيت الفكرة انتشاراً واسعاً في الفلسفة الفرنسية المعاصرة، وخاصة عند أصحاب الاتجاه البنيوي وما بعد البنيوية. ومفهوم البنية نفسه يمثل تياراً فلسفيّاً لا يؤمن بالفاعل، وينكر قيمة الذات في أي إبداع، ليتم التأكيد فقط على العلاقات التي توجد بين الأجزاء، لا على كينونة العنصر الواحد. وليس من باب المصادفة أن يتم الاستشهاد في هذا السياق بنيتشه؛ لأنه يمثل الأصول النظرية

---

(١) البنيوية فلسفة موت الإنسان، ترجمة: جورج طرابيشي، ص٥.

(٢) موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، عبد الرزاق الدواي، ص٣٥.

لهذا التيار، ونموذجاً أعلى في نفي كل سلطة وكل فاعل مؤثر[١].

ولقد شغلت مقولة نفي الفاعل ومن ضمنها مقولة «موت المؤلف» بال العديد من الفلاسفة والمفكرين والأدباء في الفلسفة المعاصرة، وبلغت نهايتها في فكر «فوكو» و«بارت» و«دريدا» و«كلود ليفي شتروس» و«لوسيان غولدمان». كل هؤلاء جعلوا من اعتباطية العلامة اللغوية مدخلاً أساساً يؤكدون من خلاله فرضية غياب المؤلف عن النص. فإذا كانت اللغة والثقافة وحتى الطبيعة أيضاً، ليست إلا نظام إشارات اعتباطية فارغة من أي معنى أيقوني دال على صاحبه، فإنه لا يبقى من أهمية أو قيمة لمن تصدر عنه هذه الإشارات، سواء أكانت نصّاً دينيّاً صادراً عن الله، أم نصّاً لغويّاً صادراً عن الإنسان نفسه[٢].

ويتساءل فوكو هل من وظيفة للفاعل في الفكر المعاصر؟ وبعد مناقشة مستفيضة توصل في الأخير إلى إلغاء هذه الوظيفة وإقصاء الفاعل من الساحة الفكرية والوجودية في القرن العشرين، يقول فوكو: «ويمكن أن نتصور ثقافة تتداول فيها الإنشاءات، وتتلقى دون أن تظهر أبداً الوظيفة ـ مؤلف (. . .) وقد لا نسمع بعد الآن الأسئلة التي طالما أعيدت. من هو الذي حقّاً تكلم؟ (. . .) وما الذي كشفه من أعماق نفسه؟ بل أسئلة أخرى مثل هذه: ما هي كيفيات وجود الإنشاء؟ من أين استقي؟ وكيف يمكن أن يتداول؟ ومن يقدر أن ينتحله؟ ماهي مواقعه المميزة لكل فاعل ممكن؟ من يقدر أن يشغل هذه الوظائف المختلفة للفاعل؟ (. . .) ووراء كل هذه الأسئلة قد لا نسمع أبداً إلا صدى من اللامبالاة. ما همَ من يتكلم»[٣].

لقد دعا بارت في مقال له عن «موت المؤلف» كتبه سنة ١٩٦٨م، إلى التخلي عن المؤلف، ونبذ كل ما من شأنه أن يربطنا بأصل الكلام ومصدره.

---

(١) مرحلة اللامعقول في النظرية الأدبية المعاصرة، هيدين وايت، ترجمة: صالح جواد الكاظم، الثقافة الأجنبية، ع١، س١٩٨٢م، ص٩٥.

(٢) نفسه، ص١٥ ـ ١٦.

(٣) الفكر العربي المعاصر، ع٦، ٧، س١٩٨٠م، ص١٢٢.

وتعني مقولة «موت المؤلف» عند بارت: إبعاد كل ما هو إنساني عن مجال العمل والإبداع، كما أبعدت الحداثة من قبل الإلٰه عن مجال الحياة وحكمت بموته.

ويذكر بارت صراحة أن المؤلف لا وظيفة له في العملية الإبداعية، وأن دوره أصبح اليوم متجاوزاً، وذلك بعد أن تمكنت النظريات اللسانية والسيميولوجية من تقويضه، وبينت أن عملية إنشاء النصوص وإصدار الخطابات اللغوية هي نتيجة لتلاقح عدد لا حصر له من النصوص الغائبة والخفية، تتفاعل فيما بينها لتنشئ في الأخير نصّاً جديداً لا يسند إلى فاعل بذاته ولا إلى مصدر بعينه، وإنما هو نتاج متعدد المنابع والأصول، ساهمت في إنشائه مصادر ثقافية متنوعة انحدر منها دفعة واحدة بصورة معقدة. هكذا يولد النص ـ في ظل هذا المفهوم ـ سفاحاً لا أباً له، وهو أشبه بجسد ميت تترسب فيه مجموعة من الاقتباسات والشواهد النصية المبعثرة التي تكون فسيفساء من العلامات الصماء التي لا ذاكرة لها ولا تحيل على مقصد ولا تجسد رؤية؛ لأنها عبارة عن كتابة آلية كتبها ناسخ حل محل المؤلف الذي مات[1].

ولقد ساهمت مقولة «موت المؤلف» التي ترتبط بمنظومة فلسفة نتشه؛ في نزع الطابع القدسي الذي كانت تتخذه صورة المؤلف في كل الأعمال، كما ساهمت أيضاً في انتشار فلسفة العبث واللامعقول حين استبدلت بفكرة الفاعل والخالق فكرة العود الأبدي وما تعنيه من تعاود وتكرار سيزيفي يتنافى وفكرة المعنى في الحياة. كذلك النص بدون مؤلف، هو كتابة آلية لا تحمل صوتاً ولا صدى ولا مقصداً كما أنها لا تعبر عن أهواء ولا أمزجة ولا عواطف ولا انطباعات من كتبها؛ لأن الذي كتبها ما هو إلا ناسخ حل محل المؤلف، وأنه يستقي موضوعاته ومعانيه من قاموس واسع مشترك بين الناس، وبذلك تكون الكتابة في الصل هي محاكاة لما في الكتاب الذي ينهل منه جميع المؤلفين،

---

(١) درس السيميولوجيا، رولان بارت، ترجمة: بنعبد العالي، ص٨٦.

مما جعل عملهم شبيهاً بالنسخ من الكتاب المشترك الذي تجسده الثقافة التي ينتمي إليها الكتاب.

ويدعي النقد الجديد ذو الاتجاه البنيوي وما بعد البنيوية أن فكرة إبعاد المؤلف وإقصائه عند قراءتنا للنص تعني في حد ذاتها التحول من المعنى إلى اللامعنى، أو يمكن القول بتعبير آخر بإنها تعني رفض مدلول التناهي المعنوي الذي يجسده نص ـ المؤلف، ورفض الأحادية التي يدعو إليها اللاهوت، والتوجه نحو التطلع إلى اللامتناهي وتعددية المعنى التي لا حد لها(1)، إلا أن هذه الفكرة سرعان ما تأخذ صبغة متطرفة حين تحولت إلى فلسفة تدعو إلى العبث واللامعقول، الأمر الذي يتنافى ونظرة الإسلام إلى الحياة، التي تؤمن أن لكل شيء فيها غاية وهدفاً، بدءاً من الكون الأكبر وانتهاء بأصغر جرم فيه. ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَـٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾ وَأَنَّ سَعْيَهُۥ سَوْفَ يُرَىٰ ﴿٤٠﴾ ثُمَّ يُجْزَىٰهُ ٱلْجَزَآءَ ٱلْأَوْفَىٰ ﴿٤١﴾﴾ [النجم: ٣٩ ـ ٤١]. كما أن وجود الحياة واستمرارها رهين بأهداف وغايات. ﴿وَٱلشَّمْسُ تَجْرِى لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ ﴿٣٨﴾﴾ [يس: ٣٨].

والأكثر من هذا هو أن كل عمل ـ في المفهوم الإسلامي ـ صغر أو كبر إلا ويحمل بصمات صاحبه وأثره ليجازى بذلك يوم القيامة. عن أبي هريرة رضي الله عنه؛ أن رسول الله ﷺ قرأ الآية الكريمة: ﴿يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا ﴿٤﴾﴾ [الزلزلة: ٤] أن تشهد على كل عبد أو أمة بما عمل على ظهرها، تقول: عملت في يوم (كذا) (كذا وكذا) فهذه أخبارها... رواه الترمذي.

إن فكرة المؤلف وأثره ـ في التصور الإسلامي ـ قضية جوهرية وذات معنى، فللطبيعة والكون مؤلف تدل آثار وعلامات عليه، ووراء كل عمل يوجد فاعل له مقاصد ونيات محددة، دون أن يتعارض ذلك وفكرة اللاتناهي التي تجري فيها دماء إسلامية لأنها وليدة الفكر الإسلامي، الذي كان يعتبر المتناهي صنماً يعوق حركة العقل؛ لذلك وجب تجاوزه وتخطيه نحو آفاق رحبة. وفي القرآن الكريم آية من سورة النجم ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ ﴿٤٢﴾﴾ [النجم: ٤٢] تدعو

---

(١) درس السيميولوجيا، ص٨٦.

المسلم إلى تجاوز كل محسوس وكل متناه والتحليق في آفاق الروحانية والتأمل الرحب. إن هذه الآية كما يقول محمد إقبال دعوة صريحة إلى التخلص من المتناهيات والبحث عن المنتهى الأخير الذي لا نهاية له، كما أنها «تنطوي على فكرة من أعمق الفكر التي وردت في القرآن؛ لأنها تشير على وجه قاطع إلى أن المنتهى الأخير يجب ألا يبحث عنه في حركة الأفلاك وإنما يبحث عنه في وجود كوني روحاني لا نهاية له. ورحلة العقل إلى هذا المنتهى الأخير رحلة طويلة وشاقة. وفي هذا المنزع أيضاً يبدو أن التفكير الإسلامي قد اتجه اتجاهاً مبايناً لاتجاه التفكير اليوناني كل المباينة. فالمثل الأعلى عند اليونان، كما يخبرنا شبنجلر Spengler»، هو التناسب وليس اللانهائية، ولقد استغرق عقولهم وجود المتناهي في الخروج بحدوده الواضحة المعينة. أما في تاريخ الثقافة الإسلامية فإننا نجد أن المثل الأعلى، في مجال العقل المحض، وفي ميدان علم النفس الديني، وأعني بهذا المصطلح الأخير التصوف العالي الرفيع، إنما هو تحصيل اللانهائي وإسعاد النفس به. وثقافة لها نزعة كهذه تكون معضلة المكان والزمان فيها معضلة بالغة الأهمية»[(١)].

ويخيل إلي أن قضية إقصاء الفاعل وموت المؤلف التي أثيرت في الفكر الغربي، إنما هي مذهب فكري استقى فلسفته من نيتشه عن موت الإله، ثم طورها لتشمل الفاعل برمته. فكل التيارات الفلسفية التي تنتمي إلى هذا المذهب تلتقي عند فكرة نفي الفاعل وإقصاء مقاصده عن النص.

وإذا أنعمنا النظر في هذه التيارات وجدناها تنقسم إلى اتجاهين اثنين، ولكنهما يتفقان معاً على رفض فكرة الفاعل الفرد.

١ ـ ينحصر الاتجاه الأول فيما يسمى البنيوية الشكلية. فهذا الاتجاه ينفي الفاعل ويستبدل به البنية، سواء أكانت بنية لسنية أم ذهنية أم اجتماعية.

٢ ـ أما الاتجاه الثاني فتمثله البنيوية التكوينية التي تمزج بين البنية

---

(١) تجديد التفكير الديني في الإسلام، محمد إقبال، ص١٥٢.

والتفسير المادي للتاريخ. وينكر هذا الاتجاه كذلك دور الفاعل الفرد في التاريخ ويستبدل به الفاعل الجماعي عبر الفردي.

ومن المرجح أن يكون هذا المذهب تعبيراً عن «لاوعي جمعي لأصول عقدية إغريقية قديمة، لم تفلح في القضاء عليها واجتثاثها من جذورها قشرة المسيحية الرقيقة ولا مسوح رهبانها، فظهرت مرة أخرى حين انزوت المسيحية بين جدران الكنائس وابتعدت عن كل مناحي الحياة.

وتتجلى حقيقة هذه العقيدة في الصراع الذي كان قائماً بين الآلهة والبشر في الفكر اليوناني القديم، جذر الحضارة الغربية المعاصرة، عبرت عنه الأساطير اليونانية في صور حسية دقيقة، ليتحول بعد ذلك إلى قضايا تجريدية ومقولات فلسفية، ظلت تسري في شرايين الحضارة الغربية وفي كل تياراتها الفكرية، فأخذ كل منحى من مناحي الفكر فيها بنصيب. وانطلاقاً من هذا التصور يبدو لي أن لمقولة موت المؤلف وإقصاء الفاعل علاقة وثيقة بأسطورة بروميثيوس، سارق النار المقدسة التي تجسد العداء الذي كان قائماً بين الإنسان والآلهة، سببه الصراع الدائم من أجل الاستيلاء على النار المقدسة ـ نار المعرفة ـ التي استحوذت عليها الآلهة وحدها ورفضت أن تجود بها، مما أدى بالإنسان إلى أن يستولي على هذه النار سرقة واغتصاباً: ليعرف أسرار الكون والحياة ويصبح ندّاً للآلهة، مما دفعها للانتقام منه في وحشية وعنف، لتنفرد وحدها بالقوة والسلطان!؟![1]

أليس المعنى الذي تجسده أسطورة بروميثيوس هو نفسه الذي يعبر عنه في الفكر الغربي مع اختلاف في العبارة والأسلوب؟ فقد رفعه نيتشه في صورة إعلان جعله نواة لفلسفته. وهو نفسه الذي عبر عنه تيار البنيوية وما بعد البنيوية بمقولة موت المؤلف وإقصاء الفاعل. إنه تاريخ يضرب بجذوره عميقاً في الزمان، تعددت أساليبه واختلفت أشكاله وصوره؛ ولكن فكرته واحدة، وهي

---

(١) ينظر: كتاب منهج الفن الإسلامي، محمد قطب، ص٣١ ـ ٣٢.

إخلاء الفضاء للإنسان الأعلى المركز الشخصي لجميع المبادرات والأفعال[1].

ولا شك أن طبيعة هذه العلاقة المتوترة بين البشر والله، التي تعود إلى زمان موغل في القدم قد اندست في أوهام الأوربيين، فصارت تصرف أفكارهم ومشاعرهم بغير وعي، وسيظل الصراع قائماً في حس الأوربيين وفي كل مناحي الفكر عندهم، وأن كل خطوة يخطونها نحو العلم، ترفع الإنسان درجة وتنزل الإلٰه قدر ذلك من عليائه.

ولكن هذا الإنسان الذي تمرد على الله لم يستطع العيش بأمان وحرية كما تخيل ذلك أول مرة، إذ سرعان ما أصبح الفكر الغربي يشكك في حقيقة الإنسان وفي قيمته. ولقد كانت البداية الأولى على يد دي غولتييه أحد تلامذة نيتشه الفرنسيين، فقد كتب عام ١٨٩٢ قائلاً: إن الأنا، الذي ما هو إلا محض عنوان عام، محض تمثل مجرد؛ كالحاضرة أو الدولة، مأخوذ هنا على أنه كائن محبو بوحدة فعلية»[2].

إلا أن أعظم إذلال لحق الإنسان كان بفعل نظرية داروين وفرويد، حيث رجعت الأولى بتاريخ الإنسان إلى زمن غابر: هو عبارة عن حياة متوحشة لا تمت إلى الجنس الإنساني بصلة، أما النظرية الثانية فترى في الأنا وسيطاً ينشئ له مثالاً متمثلاً في «الأنا الأعلى» ما فوق الشخصي؛ وهو وهم من أوهام الأنا: يكبت ما له علاقة بالهو؛ أي: ما تحت الشخصي. وهكذا تضيع حقيقة الإنسان بين ما فوق الأنا وما تحتها، ومن تم «لا يعود في مستطاع الإنسان أن يعرف نفسه بمفردات الذات، وإنما فقط بمفردات البنية»[3]. بمعنى أن حد الإنسان قد أصبح موزعاً بين وهم ظاهر يتجلى في «الأنا الأعلى»، وبين جذر قديم مستتر ذي أصل حيواني، مكبوت في اللاشعور يمثله «الهو» أو «الأنا» «السفلى».

---

(١) البنيوية فلسفة موت الإنسان، روجيه غارودي، ص٦.

(٢) نفسه، ص٦.

(٣) نفسه، ص١٠.

ويبدو مثل هذا التفسير غريباً عن التصور الإسلامي الذي لا وجود فيه لمثل هذا الصراع؛ لأن العلاقة بين الإنسان والله هي علاقة عبد بخالقه؛ خلقه في أحسن تقويم؛ وكرمه في أعلى صوره. ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟﴾ [البقرة: ٣٤]. والسبب الذي جعل الملائكة تسجد له، هو أنه ـ كما يقول سيد قطب ـ: «وهب سر المعرفة، كما وهب سر الإرادة المستقلة التي تختار الطريق. إن ازدواج طبيعته، وقدرته على تحكيم إرادته في شق طريقه، واضطلاعه بأمانة الهداية إلى الله بمحاولته الخاصة. إن هذا كله بعض أسرار تكريمه[1].

إلا أن هذا الإنسان المكرم قد تزل قدمه ويصاب بعثرات، وقد يذنب ويخطئ، ومع ذلك لا تحدث بينه وبين خالقه فجوة أو صراع أو قطيعة، وإنما تدركه رحمته دائماً عندما يثوب إليها ويلوذ بها. ﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ٣٧] وتلك سُنَّة مطردة لا محيد عنها، وهي أن يبقى الإنسان في حاجة ملحة إلى ربه؛ يذنب فيعفو عنه؛ وتزل قدمه فتثبته؛ وينشد المعرفة والكمال فيوفقه ويرشده إليهما، ولكنه حين يتمرد يتركه لنفسه تائهاً ضائعاً منبوذاً، وتلك أقصى درجة من العزلة وصل إليها الإنسان الغربي يوم أن قتل إلٰهه، فلم يعش «سوبير مانا» كما تخيل نيتشه، أو سيداً مهيمناً كما توهمت الفلسفة الغربية، بل عاش حائراً شقيّاً أضعف مما كان من قبل. أليس من التعاسة والشقاء ـ في عصر التقدم العلمي ـ أن يصل الإنسان إلى الخواء واللامعنى بعد جهد مضن ورحلة شاقة من البحث والتجريب العلمي؟

إن غياب المعنى هو منتهى ما وصل إليه الإنسان الغربي في كل مذاهبه ومناهجه الفكرية وفي كل أجناسه الأدبية، حتى النقد الأدبي أيضاً لم يسلم كذلك، من عدوى العبث واللامعقول كما هو الشأن في النقد الجديد، عند كل من بارت وتدوروف وكريستيفا؛ ليصل في النهاية مع جاك دريدا ـ الناقد التفكيكي ـ إلى أوج العبثية حين يتحول النقد إلى خطاب يجعل القارئ في

---

(١) في ظلال القرآن، ١/ ٥٧.

نقطة لا يعرف بعدها إلى أين هو ذاهب أو متوجه. وهو بهذا يرمز إلى منحى نقدي جديد من وظائفه التشديد على معاني العبث واللامعقول؛ أي: فصل النقد عن أي مهمة إنسانية جماعية[1].

ومنذ أن ظهر النقد الجديد بتياراته المختلفة؛ كالبنيوية والبنيوية التكوينية والبنيوية الشعرية والسيميولوجية، نتيجة تأثره بلسانيات (دي سوسير) وفلسفة (بيرس)، أصبحت العلامة اللغوية عبارة عن علامة اعتباطية تتكوَّن من دال أو مدلول؛ وأن العلاقة بينهما هي علاقة عرفية وليست ضرورية. ولقد اتخذ النقد الجديد من اعتباطية العلامة قاعدة نقدية تسري على كل نظام إشاري بما في ذلك النصوص اللغوية والأدبية، التي تعد أنظمة إشارية اعتباطية لا تعدو أن تكون لعباً بالتعبير وبالإشارات. ولقد نشأ عن قاعدة الاعتباطية هذه تفكير أدبي ذو نزعة عبثية، تتبنى الشك واللامعقول فلسفة ومذهباً يزعزع الثقة في كل منظومة ثقافية. وبما أن الأدب نظام لغوي ينتمي إلى هذه المنظومة، فقد تحول بواسطة هذه النزعة إلى لون من اللعب وضرب من التسلية[2]. واللعب والتسلية هما المثل الأعلى لكل نص أدبي عند بارت أحد رواد هذا الاتجاه، كما أن الأدب عنده ليس سوى فن تخييب الأمل. «بمعنى أن الأدب يوهمنا بأن لديه القدرة على الإخبار، ولكنه في نهاية الأمر لا يخبرنا شيئاً. وفي نظر المتطرفين ممن يعتنقون هذا المذهب لا يخبرنا الفن حتى بهيئة ذهن المؤلف»[3].

ولقد بلغت العبثية ذروتها في فكر ميشيل فوكو حتى تبلور لديه ضرب جديد من التفكير، لم يعد يعترف بظاهر الشيء وسطحه ـ إنسانا كان أم نصّاً ـ لأن الظاهر خداع وتسلية ولعب. وربما تكون الحقيقة كامنة ومختفية وراء قشرة السطح، لهذا السبب يقتضي الذهاب عميقاً من أجل سبر أغوار ما يسميه فوكو (اللا مفكر فيه) والإنصات إلى همساته، بحثاً عن نوع من الحقيقة تخرق

---

(١) مرحلة اللامعقول في النظرية الأدبية المعاصرة، ص١٥.

(٢) الفكر الأدبي المعاصر، جورج واطسن، ترجمة: مصطفى بدوي، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٨٠م، ص٢٣.

(٣) نفسه، ص٢٨.

قاعدة التفكير والشعور إلى ما يناقضهما. إلا أن هذا المذهب سيكون مآله هو الآخر الفشل والخيبة كأنواع التفكير الأخرى في الفكر الغربي. ويقر بذلك كلود ليفي شتروس أحد أقطاب هذا التيار، الذي ظل مدة طويلة منشغلاً باللاوعي في الإنسان، ليخرج في الأخير ويصرح في بعض تأملاته أن مصير ذلك الجهد هو العبث واللاجدوى. يقول: «ماذا تعلمت بالفعل، من الأساتذة الذين أنصت إليهم؛ ومن الفلاسفة الذين قرأت لهم؛ ومن المجتمعات التي زرتها؛ ومن هذا العلم ذاته الذي يستمد منه الغرب زهوه وافتخاره؟ ماذا تعلمت غير شذرات من الدروس، إذا ما ضمت إلى بعضها، أعادت من جديد ما يقوله بالضبط الحكيم البوذي: إن كل جهد يبذل من أجل الفهم، يحطم الموضوع الأول للاهتمام، ويقودنا إلى موضوع ثان، يتطلب بدوره مجهوداً آخر، يلغيه من أجل موضوع ثالث... وهكذا دواليك حتى ننتهي إلى ذلك الحضور الوحيد الخالد، حيث ينعدم التمييز بين المعنى وغياب المعنى، وتلك بالذات هي نقطة انطلاقنا الأولى. لقد اكتشف البشر هذه الحقيقة منذ ألفين وخمسمئة سنة، ومنذ ذلك الحين، وبعدما طرقت جميع السبل والمسالك، لم نتوصل إلى براهين إضافية، تؤكد النتيجة نفسها»[١].

إن فلسفة العبث واللاجدوى التي أصبحت منتشرة في كل ضروب الفكر الغربي، سببها ولا شك غياب المعنى عن هذا الفكر الذي ظل يضرب في التيه ويخبط خبط عشواء. وإن المتأمل في الأعمال الإبداعية التي نشأت في ظل هذا السياق، تسترعي انتباهه هذه الفلسفة التي هيمنت على النصوص الأدبية بجميع أجناسها، وأصبحت تشكّل قيماً مهيمنة وعناصر دالة تعبر عن حقيقة الذات التي أبدعتها وعن السياقات التي نشأت ونمت فيها.

ومسرحية «في انتظار جودو» لصمويل بيكيت، نموذج أدبي حي؛ يجسد واقع الفكر الغربي الذي غاب فيه الله، فتحول إلى أرض موات؛ ومكان يدب

---

(١) Triste et tropiques,Paris,p:445 أورده عبد الرزاق الداوي في «موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر»، ص١١٩.

فيه الخواء الروحي. بل إن حياة الإنسان كذلك لم تعد لها غايه، وأصبح كلامه ثرثرة بلا معنى؛ وأشكالاً بلا مضامين؛ ودوالاً بغير مدلولات. كل هذا من شأنه أن يحول الحياة إلى لعب ولهو ويجعلها خالية من الجدية والجدوى.

توظف مسرحية «في انتظار جودو» كثيراً من الإشارات ذات بعد سيميولوجي، تستعين بها في رسم دلالتها وتقريبها من المتلقي. فقد استعان المؤلف بالفضاء المكاني؛ والشكل الخارجي للشخصيات؛ إضافة إلى الحوار، للتعبير عن فكرته الأساس المتمثلة في غياب المعنى عن الحياة. وتتجلى سيميولوجية المكان في كونه يعبر ـ إيحاء ورمزاً ـ عن الخراب الذي حل بالواقع الغربي فحوله إلى أرض يباب. فحين يرفع الستار تبدو شجرة عارية من الورق، وتلك إشارة على موات الأرض وجدبها، حتى الزمن أيضاً يوظف هو الآخر للدلالة على المعنى نفسه، حيث اختار بيكيت المساء وقتاً للانتظار، لما لهذا الرمز من دلالة ـ في الثقافة الإنسانية ـ على القلق والحزن، إضافة إلى أنه يدل على الكآبة والأفول، خلافاً لرمز الصبح الذي يدل على الولادة والأمل. في هذا المكان والزمان الموحيان جلس رجلان في ثياب غريبة، يخرق نظام لباسهما المألوف ويشوش عليه. فهذه الإشارات كلها تؤكد فكرة العبث واللامعقول التي تخيم على شخوص بيكيت

لقد جلس (استرجون وفلاديمير) معاً ينتظران مجيء شخص آخر يدعى (جودو)، ثم يلتحق بهما شخصان اثنان هما: (بوزو ولاكي)؛ أولهما سيد والآخر خادم، ويدور بين هذه الشخوص جميعاً حوار متشعب، لا فائدة منه سوى أنه يدل بعباراته على العبث واللاجدوى وعدم الفائدة من وراء الكلام. وإذا كانت الحركة تجسد في فن المسرح عنصراً أساساً يحرك الأحداث صوب العقدة والنهاية، فإنها في مسرحية «في انتظار جودو» تكاد تنعدم، وبذلك نكون إزاء سكون مطبق يخيم على الفضاء كله فالحدث الوحيد البارز ـ بعد حوار طويل ـ هو مجيء غلام أرسله «جودو» ليخبر استرجون وفلاديمير أنه لم يتمكن من الحضور هذا المساء، وأنه سيأتي في اليوم الموالي.

أما الفصل الثاني فيشكل كله مرحلة انتظار ـ ومرة أخرى يوظف الفضاء

بوصفه عنصراً دالّاً على المعنى ومعبراً عنه أكثر من دلالة الألفاظ ـ ونفهم من خلال رمزية الفضاء أن الانتظار قد استغرق زمناً طويلاً، تؤشر على ذلك شجرة بدت في أول الأمر عارية من الأوراق، ثم اكتست نضارة بعد ذلك بسبب الحياة التي سرت في عروقها، وقد يكون ذلك أيضاً احتفاء بمجيء جودو ثم يتكرر الحدث نفسه، فيأتي الغلام معتذراً من جديد عن عدم مجيء جودو هذا المساء وأن موعده الغد ثم يمضي الغلام. وعندما ييأس استرجون وفلاديمير من الانتظار يحاولان الانتحار، ولكن الحبل كان أقصر من أن يحقق لهما رغبتهما. وفي النهاية لا شيء يحدث، لا أحد يأتي، ولا ينتحران، ويهمان بالرحيل ويبقيان مكانهما[١].

إن عنوان المسرحية يختزل التجربة كاملة ويلخص الحكاية كلها في نواة معنوية اختزلت في لفظين اثنين هما: الانتظار وجودو.

١ ـ الانتظار:

معادل موضوعي يعبر عن الزمن وتعاقبه، أو الأيام وتداولها، أو الدهر وتواليه، وهو ذو معنى وهدف ويسير نحو غاية محققه في المفهوم الإسلامي، فارغ منه ولا جدوى فيه في المفهوم الغربي ذي الرؤية العبثية. عندما لا تنتظر أحداً، أو تنتظر اللا أحد ـ كلاهما سواء ـ يصبح الانتظار لعبة زمنية رهيبة. ولم لا وكل شيء في هذه الحضارة، قد أفرغ من محتواه؛ وجرد من وظيفته المعنوية؛ وأصبح عبارة عن لعب وتسلية. الكلام والثقافة والأدب كلها أنظمة إشارية تشير ولا تشير في الوقت ذاته وتعبر ولكنها لا تحيل على شيء خارج الشكل والعبارة.

٢ ـ جودو:

كل شيء في الأدب دال ومعبر، والوظيفة التي تقوم بها الرموز وأسماء الأعلام في سياق النصوص الإبداعية أكثر دلالة وإيحائية منها في نصوص

---

(١) «في انتظار جودو» صمويل بيكيت، ترجمة: بول شاوول، سلسلة المسرح العالمي، العددان ص٢٧٠ ـ ٢٧١.

أخرى خارج هذا السياق. وانطلاقاً من هذا التصور نكاد نزعم أن لفظ جودو في نص المسرحية شيء دال ومتمم لمعنى الانتظار. أو نقول بتعبير أدق: إنه يخصص معنى الانتظار ويزيده عمقاً واتساعاً. فإذا كان الانتظار؛ يعني: الزمن، فإن جودو إذا أضيفت إلى هذا الزمن زادته اتساعاً فأصبح زمناً مطلقاً ولا متناهياً، خصوصاً إذا علمنا أن جذر كلمة جودو مشتق من لفظة (GOD) التي تعني: الله. فالانتظار وجودو؛ أي: الزمن والله أو الدهر والله شيئان اثنان دخل معهما الفكر الغربي في صراع وناصبهما العداء، فلم يقو على مصارعتهما؛ فنبذ في العراء دون معين أو نصير، وظل يقرع فيها الأسئلة اللامجدية إزاء المصير الكوني والإنساني. فهذه هي القضية الأساس والفكرة الجوهر التي تعبر عنها المسرحة، عزلة قاتلة للإنسان، تحول معها إلى ذرة تائهة في أرض يباب، فارغة من المعالم والعلامات، لا ترى في الحياة سوى العبث واللاجدوى.

الفصل الثالث

الفكر النقدي عند الغذامي
واستنساخ نموذج ما بعد البنيوية

١ ـ الحداثة النقدية المقلدة عند الغذامي:

لقد اختار تيار الحداثة العربية ـ طلباً لحداثة عربية نقدية ـ أن يستعير النموذج الغربي بسلبياته وإيجابياته فاستنسخه وجعل منه نموذجاً أسمى للاحتذاء، وحافظ عليه كما هو دون أن يكلف نفسه عناء التعديل والإصلاح، فعلقت بنموذجه المقلد آفات وعيوب حملها معه من مجاله التداولي إلى مجال التداول الإسلامي الذي يختلف عن الأول عقيدة وثقافة.

ويخيل إلي أن استنساخ النموذج الغربي طلباً للاقتداء به ـ وفق النظرة التاريخانية ـ هو قياس فاسد، وأنه ليس من الحداثة الفعلية في شيء؛ لأنه يعيد إنتاج الفعل الحداثي كما حصل في تاريخ وثقافة أخرى، مقلداً أطواره وأدواره.

يُعد النقد الأدبي السعودي من التجارب النقدية العربية الرائدة في انفتاحها على الحداثة النقدية الغربية، واستنساخ نموذجها البنيوي وما بعد البنيوي، ونذكر في هذا الصدد التجربة النقدية عند الغذامي كما جسَّدها في كتابه الخطيئة والتكفير الذي صدر سنة ١٩٨٥. والكتاب كما يظهر من عنوانه هو قراءة تشريحية لنموذج أدبي من الأدب السعودي الحديث ممثلاً في أدب حمزة شحاتة. وتوصف هذه القراءة بأنها حداثية المنزع والمنهج؛ لأنها استنسخت نموذج الحداثة الغربية بكل تياراته ومشاربه النقدية المختلفة. ولقد

اختار الغذامي أن يجمع في هذه القراءة أمشاجاً من النزعات والتيارات النقدية على ما بينها من اختلافات، فقد جمع بين البنيوية اللغوية عند دي سوسير، وسيميائية بارت، وتفكيكية ديريدا التي تنتمي إلى تيار ما بعد البنيوية، وشعرية جاكبسون وتودروف وكريستيفا. ولقد خصص لذلك قسماً نظريّاً تحدث فيه ـ وصفاً وإعجاباً ـ عن الوسائل والأدوات النقدية المقتبسة من هذه التيارات بعد أن صنع منها نموذجاً لقراءته التطبيقية.

وهكذا يتبين أن هذا النموذج ذو أصول حداثية غربية، انتزع من مجاله التداولي الغربي فتم تنزيله أو إسقاطه على مجال تداولي ثان هو مجال التداول الإسلامي الذي يختلف عن الأول عقيدة وفلسفة وثقافة.

ولا يخفى على ذي بصيرة ما في هذا التنزيل أو الإسقاط الاندفاعي من عيوب منهجية تفقد القراءة قيمتها كما تفقد النتائج المتوصل إليها مصداقيتها. ومنطق الحداثة نفسه لا يرتضي مثل هذه القراءة التي لا تسلم بالوسائل والأدوات قبل انتقادها وفحص فاعليتها وجدواها.

إن مبدأ النقد الذي هو ركن أساس في القراءة الحداثية يقتضي الانتقال من حال الاعتقاد إلى حال الانتقاد، والمراد بالاعتقاد هنا هو التسليم بالشيء من غير وجود دليل عليه[١]، ومقابله الانتقاد القائم على التعقيل الذي يراد به إخضاع الظواهر والمؤسسات والوسائل والأدوات لمبادئ العقلانية قبل التسليم بها، ومن شأن هذا المبدأ أن يجنب صاحبه الوقوع في أخطاء الغير، وأن يحقق على التدريج أشكالاً من التقدم والتطور في الإحاطة بالظواهر والسلوكات.

لقد ارتضى محمد الغذامي في قراءته النقدية أن يستعير أدوات ووسائل منهجية تنتمي كلها إلى تيار البنيوية وما بعد البنيوية، وأن يسلم بها ويعتقد في نجاعتها دون القيام بنقدها وإخضاعها لمبدأ العقلنة الذي يعد شرطاً أساساً في تحقق الحداثة. «إن اسقاط أية وسيلة على أي موضوع يحتاج إلى مشروعية،

---

(١) روح الحداثة، طه عبد الرحمٰن، ص٢٦.

ومشروعيته تقوم في التحقق من وجود المناسبة بين الوسيلة والموضوع، ولا مناسبة بينهما إلا إذا حافظت الوسيلة على إجرائيتها بعد نقلها من مصدرها وحافظ الموضوع على خصوصيته بعد إنزالها عليه»[1].

وقبل أن نتحدث عن الوسائل والأدوات المنهجية المنقولة في قراءة الغذامي نريد قبل ذلك أن نعرض للسياق الفلسفي والنظري الذي نشأت وتداولت في مجاله، ويتعلق الأمر بالنزعة البنيوية والتفكيكية باعتبارهما إطاراً نظريّاً وفكريّاً تندرج ضمنهما وسائل القراءة عند الغذامي.

١ ـ البنيوية:

يصرح الغذامي من خلال عنوان قراءته وفي ثناياها، وكذا في قراءات تالية لها، أنه سلك فيها مسلكاً بنيويّاً، يتعامل «مع النص على أنه بنية مفتوحة على الماضي مثلما أنه وجود حاضر ويتحرك نحو المستقبل»[2].

إن القراءة البنيوية تقوم على ثلاثة أبعاد، أولها: أن النص بذاته نظام أو بنية خاصة لها نحوها وتركيبها ومعجمها، يمكن حل شفرة استخدامها وفهمها للغة. أما البعد الثاني فيتمثل في علاقة النص المفرد بالنظام الأدبي ككل، بمعنى أن النص يتأثر ـ شكلاً وتصوراً ـ بنصوص أخرى، مما يجعل جزءاً من معناه مبنيّاً على علاقة التناص مع هذه النصوص المضمرة. وأما البعد الثالث فهو الذي يقيم علاقة بين النص والثقافة ككل.

إن هذه الأبعاد كلها تجعل المشروع البنيوي متجهاً إلى نشاط القارئ بصورة خاصة، مهملاً «دور المؤلف في عملية استنتاج المعنى من النص»[3]. وإبعاد المؤلف عن النص معناه إبعاد الاهتمامات التاريخية والبيوجرافية عن معنى النص وعن بنيته اللفظية.

---

(١) روح الحداثة، ص١٩٠.

(٢) ثقافة الأسئلة، عبد الله الغذامي، دار سعاد الصباح، ص١٩٣.

(٣) نظرية الأدب المعاصر، ديفيد بشبندر، ترجمة: عبد المقصود عبد الكريم، الهيئة المصرية، ١٩٩٦م، ص٦٥.

إن مثل هذه المفاهيم نجدها حاضرة ومبثوثة في ثنايا القراءة عند الغذامي، فأينما ولينا وجوهنا إلا ونجدها تتردد في تعاود وتكرار، يذكرنا بها الغذامي حتى لا نغفل عنها، فهو حين يتحدث عن التفسير البنيوي يشير إلى أنه «ليس حدثا أجنبيّاً على النص فهو ينبع من داخله. . . وهذا يبعد عن النص كل ما هو أجنبي عنه؛ كالسيرة الذاتية لمؤلفه وتاريخ عصره ونية الكاتب، وهذه كانت صفات القراءة القديمة، وقد حلت الآن محلها التشريحية التي تعمد إلى إقامة علاقات بين النصوص، لتكتشف من خلال ذلك قدرة الكاتب على مواجهة الموروث لأن كل كاتب يعمل داخل نظام لغوي وثقافي وليس بمقدور خطابه الخاص أن يهيمن»[١].

ففي هذا الكلام ـ كما لا يخفى ـ ترديد لمقولة البنيوية وتسليم باعتقادها الراسخ أن اللغة هي مفتاح فهمنا لأنفسنا وللعالم من حولنا؛ أي: أن اللغة هي التي تفكر فينا وأننا لا نفكر بمعزل عن سجنها مما يجعل الإنسان فاعلاً غير حر. بمعنى أنه لا يقوم بفعل ما بمحض إرادته، وإنما مرد ذلك إلى بنية سابقة على وجوده كفرد هي التي تقوم بذلك الفعل من خلاله أو عبره.

وهكذا تندرج البنيوية ضمن التيار الفلسفي الذي يرفض وجود حقيقة بحتة. فلما كان الإنسان يوجد في عدد من البنيات المتداخلة فإنه يعبر عنها من خلال ما يقول. ولما كانت هذه البنيات موجودة قبلنا فالأجدر أن نقول: إن البنيات هي التي تتكلم عبرنا أو من خلالنا ولسنا مصدر ما نقول أو نفعل. إننا مضطرون لاستعمال لغة هي في الوقت نفسه تستعملنا وتتكلم عبرنا. وبذلك نتمكن من استعمال اللغة فقط بالسماح للنظام بالتحكم فينا بطريقة ما.

وإذا كان الإنسان يفتقد إلى التفكير الحر لوجود بنيات سابقة عليه يفكر بها ومن خلالها فإنه يفتقد إلى الأصالة والصدق أيضاً، فما يقوله ليس من عنده وإنما هي نصوص متداخلة ترسبت في نصه فاختلطت الأصوات وتعددت حتى أصبحنا إزاء معان لا تعد ولا تحصى، لا ندري من أصحابها ومن

---

(١) الخطيئة والتكفير، عبد الله الغذامي، ص٦٠.

قائلوها ولمن هي. هذا ما يشير إليه الغذامي في قوله الآتي: «يصبح السياق مطلقاً لا تحصره حدود، ومن خلال قصيدة واحدة نستطيع قراءة مئات القصائد ونجد فيها ما لا يحد من سياقات تحضرها الإشارات المكررة. وهذه نظرة جديدة نصحح بها ما كان الأقدمون يسمونه بالسرقات أو وقع الحافر على الحافر بلغة بعضهم. وما ذاك إلا حركة الإشارة المقتبسة وما جلبته معها من سياقاتها السابقة»[(١)].

لقد بلغ اعتقاد الغذامي بمقولة التناص وسلَّم بها تسليماً مطلقاً حتى إنه اتخذها معياراً تفضيليّاً يصوب به فكرة السرقات في نقدنا القديم على الرغم من انتماء المقولتين لمجالين تداوليين مختلفين. إن فكرة السرقات صدرت عن عقل أخلاقي يؤمن بنسبة الكلام لصاحبه أصالة وصدقاً فهو يعبر عن نيته ومقاصده، وأي تغيير أو تحريف فيه من شأنه أن يزور الحقيقة ويطمسها ولهذا حرص هذا العقل أن ينسب الكلام لأصحابه كما ينسب الابن لأبيه والفعل لصاحبه، وليس ذلك من غاية ووظيفة التناص الذي يرى أن النص كالحياة ـ تبعاً لنظرية التطور والنشوء ـ مردهما إلى مصدر مجهول، وأنهما ينشآن من تلقاء أنفسهما ويظلان في تطور وارتقاء، ولا يهم أصلهما ومصدرهما ما داما قد وجدا وتطورا من كائنات سابقة. وبذلك يتبين أن المنظومة التي نشأت فيها السرقات هي غير منظومة التناص، وعلينا قبل أن نسلم بهذه المقولة ونجعل منها معياراً تفضيليّاً نصحح به مفاهيم تراثنا أن نكون على معرفة بهذه المقولة المنقولة وأن نتمكن من ناصية استعمالها وأن نحيط بالأسباب النظرية التي تأسست عليها.

إن مفاهيم مثل التناص والنصية وتعدد الأصوات لم تكتمل صيغتها العلمية بعد، فكيف نجعلها مقولة مطلقة وهي لا زالت في طور التكوين، وقد ألفت فيها أبحاث وكتب ولا تزال، من أشهرها كتابان لجيرار جينت، أولهما يحمل عنوان «عتبات» (seuils) والثاني بعنوان «طروس» (palimpseste).

---

(١) الخطيئة والتكفير، ص٥٨.

والكتابان معاً عبارة عن دراسة مفصلة لمقولة التناص (تداخل النصوص) في الفكر الغربي، وقد تجاوز فيها جينت الفكرة البسيطة التي وضعها كل من بارت وجوليا كريستيفا عن التناص باعتباره تداخلاً بين عدد من النصوص في نص جديد، واقترح بدلاً عن التناص ما سماه التعالي النصي الذي يدخل ضمنه مفهوم التناص كما وضعته كريستيفا وبارت الذي أعجب به الغذامي إعجاباً كبيراً. ولقد عد جينت هذا النوع بدائيّاً وبسيطاً مقارنة مع أنواع أخرى تبدو أكثر تعقيداً، كما أدخل جينت أيضاً ضمن التعالي النصي مفهوم السرقات ومفهوم المعارضة ومفهوم المحاكات الساخرة، وبذلك لم يعد للتناص في هذا التصور الجديد المكانة المبجلة كما كانت له من قبل حتى يصحح المفاهيم الأخرى التي تخالفه ويهيمن عليها. لقد عرف التناص حجمه ورضي بأن يكون مفهوماً بدائيّاً بسيطاً جنباً إلى جنب مع مفهوم السرقات ليكونا معاً مع مفاهيم أخرى ذكرها جينت في كتاب «طروس» نظرية عامة عن التعالي النصي.

ولقد بلغ إعجاب الغذامي بمفاهيم النقد الجديد عند بارت درجة كبيرة من التبجيل والتعظيم حتى إنه كان يتلقاها وكأنها وحي نبي لا يأتيه الباطل من بين يديه، يسلم بها تسليماً مطلقاً ويبجلها وكأنها كشف علمي فتحت به مغاليق المعرفة، يقول الغذامي: «ونعود الآن إلى بارت لنشهد على يديه مصرع النقد التقليدي الذي ينهزم خاسراً على منظر موت المؤلف حيث تختفي السيرة الذاتية وتاريخ حياة الكاتب وأزماته النفسية معه في فناء قاتل، وتحل محل ذلك نظرية فنية في استقبال النص حيث يقوم القارئ إلى جانب الناسخ لينعش النص بحياة جديدة»(١). ثم يتحدث بعد ذلك عن أفكار بارت قائلاً: «هذه بعض من أفكار بارت حول النص الأدبي أفردتها هنا بحديث يخصها، وما ذاك بحاو إلا لجزء يسير من إنجاز هذا الناقد العظيم»(٢).

لا يخفى ما في هذا الكلام من إعجاب بمفاهيم ووسائل النقد الحداثي

---

(١) الخطيئة والتكفير، ص٧٤.

(٢) نفسه، ص٧٦.

الجديد عند بارت التي خاض بها معاركه النقدية مع النقد التقليدي وحقق بها انتصارات وفتوحات، وجرياً على النهج نفسه واتباعاً للمنهج ذاته يريد الغذامي أن يصرع النقد التقليدي العربي، وكأن ما جاء به بارت من وسائل صالح لكل البيئات والأزمان ومن شأنها أن تحقق الفتوحات.

إن آفة النقد الحداثي العربي هو أنه كان يصر على تحديث النقد العربي بآليات متجاوزة، ولقد بنى نقاد الحداثة العربية ـ كما يقول طه عبد الرحمٰن ـ على بعض ما نقلوه من أدوات وآليات تقريرات وأحكاماً، «أرادوها حاسمة وتحليلات أرادوها نافذة، واتهموا مخالفيها بالتراثية والتقليدية والسلفية والجمود، لكن سرعان ما ظهرت الحاجة إلى تجاوز هذا المنقول فضلاً عن أحكامهم ونتائجهم التي أقاموها عليه، ومع ذلك لم يجعلهم هذا التجاوز يراجعون طريقتهم الإسقاطية بله يشككون في فوائدها أو صلاحيتها أو يلومون أنفسهم على اتباعها»[١].

لقد سقت هذا الكلام لأنني رأيت الغذامي آنفاً قد أصر على الترويج للنقد الحداثي وعلى توظيفه للبنيوية وما بعدها ووسائلهما باعتبارهما نظرية عابرة للزمان والمكان، صالحة لأن «تفسر جميع الحقائق البشرية أو على الأصح أنها على وشك أن تفسر كل شيء»[٢]، ولم يكن يدري أن البنيوية وما بعدها بوسائلها النقدية أشبه بالموجات الفكرية الزائلة منها بالمنجزات العلمية الراسخة، وأن ما أنتجته من أدوات خاضع للنسبية وللتاريخية. كما أنه أصر أيضاً على تبجيل هذه الوسائل مشيراً إلى نجاعتها وتحليلاتها النافذة وانتصاراتها العظيمة على النقد التقليدي، وفي ذلك مغالطة كبيرة، إذ الأمر لم يكن كذلك واقعاً وحقيقة. فعن أي مصرع للنقد التقليدي يتحدث الغذامي ونحن نعلم تاريخيّاً أن هذا النقد هو من كان يوجه النقد اللاذع والهجوم

---

(١) روح الحداثة، طه عبد الرحمٰن، ص١٩٥.

(٢) الفكر الأدبي المعاصر، جورج واطسن، ترجمة: محمد مصطفى بدوي، الهيئة المصرية، ١٩٨٠م، ص٤٩.

العنيف للنقد البنيوي الجديد الذي كان في موقف رد ودفاع، فليس من يدافع كمن ينقد ويهاجم. والذي هو مؤكد تاريخيّاً أن ريمون بيكار Rymond Picard ممن يحسب على النقد التقليدي كتب كتاباً سنة ١٩٦٥ سماه «نقد جديد أم دجل جديد Nouvelle critique ou nouvelle imposture» شن فيه هجوماً عنيفاً على كتابات بارت في النقد الجديد، موجهاً نقداً لاذعاً لمبادئه في مرحلته الوسطى تلك التي ترى أن الأدب لعب وتسلية وأن حقيقته هي حقيقة تخييلية ذهنية وأن كل واحد منا هو بنيوي لذاته. ولقد رد بارت عن هذا الهجوم بكتابه النقد والحقيقة سنة ١٩٦٦ دافع فيه عن هذه المبادئ. وهكذا يتبين أن من كان في لحظة ضعف واحتضار هو النقد الجديد وليس النقد التقليدي.

إن الزمن الذي كتب فيه الغذامي كلامه السابق عن مصرع النقد التقليدي على يد بارت هو سنة ١٩٨٥ الذي كانت فيه البنيوية نفسها قد انتهت قبل ذلك بسنوات في فرنسا موطنها الأصلي، بينما النقد التقليدي بقي قائماً يدرس في الجامعات والمدارس، بل إنه لا زال إلى يومنا هذا موجوداً، في حين أصبحت البنيوية ذكرى تاريخية فحسب. إن هذه حقيقة ينبغي أن نقرها لأن الشواهد عليها كثيرة، فلا أدري هل كان الغذامي على علم بها أم أنه أصر على أن يروج لوسائل وأدوات يعلم أنها موجات فكرية عابرة، وأدوات انتهت صلاحياتها فاستنسخها بعد موتها وفواتها باعتبارها ذات فائدة ونفع.

لقد أشار أحد النقاد الغربيين ـ وهو جورج واطسون ـ ممن كان شاهداً على ازدهار البنيوية في الخمسينات وعلى أفول نجمها في الستينات أنها أقرب إلى النظرية منها إلى الأداة العملية. «إنها باب من التفكير يتساءل كيف يمكننا الوصول إلى دلالات الأعمال الأدبية»[1]. والأهم من هذا كله هو أنها نظرية متعلقة بسياقها الثقافي ارتبطت به وجوداً وعدماً، فلما انتفت أسباب وبواعث وجودها تلاشت وتراجعت.

لقد ظهرت البنيوية خلال الخمسينات لتحل محل الفلسفات الوجودية

---

(١) الفكر الأدبي المعاصر، ص٤٨.

التي أخذت في الذبول، ثم سرعان ما بدأت تتراجع في أواخر الستينات عندما أخذ الناس يتحدثون عنها في باريس ويشيرون إليها كبقايا نظرية بالية. «لقد انقرضت فترة البنيوية وبقيت اللفظة في مصطلحات المدارس فقط»[1].

ولعل هذا التراجع منذ سبعينيات القرن الماضي يدفعنا لإعادة النظر في البنيوية ومفاهيمها ووسائلها نقداً وتقويماً. وإني لأعجب كيف أن النقد الغربي الذي نشأت في سياقه البنيوية يقر ويعترف بانتهاء فترتها وبعدم جدوى وسائلها، وإنها لا تعدو أن تكون موضة وموجة فكرية جاءت ثم انتهت مع نهاية السبعينيات، ومع ذلك نستعيرها ونستنبتها في بيئتنا الثقافية العربية. وإني لأتساءل هل كنا على علم بموت هذه النظرية في بيئتها، ومع ذلك حملناها إلى بيئتنا لنحييها ونري الغرب أننا أحيينا جسماً مواتاً فنحن أحق به منهم، وأننا وهم سواء في الإبداع والابتكار، فهم أبدعوا النظرية ونحن أحييناها وبعثناها في أرضنا لنريهم أن هذه النظرية التي كانت حكراً على بيئة وزمان محدد أصبحت عابرة للأزمان والقارات، وأنهم لم يكونوا يعلمون بها إلا حينما رأوها حية تسعى في بيئة أخرى غير بيئتهم؟ وهل كنا نعلم حقّاً أن هذه النظرية ووسائلها هي منتهية الصلاحية فاسدة المعنى والمضمون ورغم ذلك نقلناها إلى بيئتنا باعتبار أرضنا أرض نفايات، وهل كتب علينا أن نواري موتى غيرنا وندفن النفايات وقمامات الأفكار عندنا؟ أم أننا لم نكن نعلم بذلك إلا عندما جئنا بها، ثم تبين لنا بعد حين أنها غير صالحة وأنها أصبحت بالية في بيئتها ـ لأن بيننا وبين القوم هناك مسافة زمنية سحيقة ـ ومع ذلك أصررنا على استعمالها وإبقائها عناداً أو خجلاً أو بدعوى أننا نقوم بالتجربة فلعل وعسى، ومن يدري لعلنا نبتكر جديداً؟

يجمع كثير من النقاد أن البنيوية التي تحدث عنها الغذامي بزهو وانتشاء معجباً برائدها أشد إعجاب، لا تعدو أن تكون موجة فكرية ركبها المثقفون كما ركبوا غيرها من قبل ومن بعد، تبعاً لنظام الموضة الذي كان سائداً ولا

---

(١) الفكر الأدبي المعاصر، ص٤٨.

يزال في باريس. وإذا كانت فرنسا ميداناً لموضة الأزياء فقد كانت كذلك مجالاً للموجات الفكرية، يتسابق المثقفون ويتنافسون في ركوب أحدثها، بل يتباهى بعضهم على بعض في ذلك. «فإذا لم تكن وجوديّاً في الأربعينات وبنيويّاً في الخمسينات وماركسيّاً في الستينات ومتحمساً لنظريات اللغويات في السبعينات قضي عليك بسهولة باعتبارك شخصاً تعوزك الحساسية إزاء مقتضيات الحياة الفكرية. ولذلك سيكون من الممكن تخطيط السيرة الفكرية للبارزين من الأدباء في حدود تلك المذاهب الفكرية العامة التي سرعان ما اعتنقوها ثم سرعان ما نبذوها»[1]. ولقد مر بارت الناقد المبجل عند الغذامي بهذه التيارات كلها وركب الموجات جميعها، فقد كان وجوديّاً في أول الأمر ثم بنيويّاً فيساريّاً ثوريّاً ثم تفكيكيّاً ذاتيّاً في نهاية المطاف.

إن السبب الذي جعل المثقفين يغيرون معتقداتهم الفكرية والنظرية بسرعة كبيرة في فرنسا كما كانوا يغيرون موضة أزيائهم راجع إلى انهيار الإيمان بالدين كما يقول جورج واطسون: إن العقل الأدبي منذ أن حاد عن طريقه المعهود المتمثل في الإيمان بالمعنى والحقيقة، «وهو يسعى طول الوقت باحثاً عما يستعيض به عن ذلك الإيمان المفقود (. . .) إننا نعيش في عصر يتسم بأشكال من التعصب سريعة التغير، نودي فيه بمذهب فكري تلو مذهب باعتباره الحل الذي سيخرجنا من حيرتنا. وكانت الدعوى دائماً قصيرة الأمد»[2].

٢ ـ التفكيكية:

تعد التفكيكية (Deconstruction) الشق الثاني الذي بنى عليه الغذامي نموذجه النقدي، وقد اختار أن يترجمها بالتشريحية، وقد قدمها باعتبارها معياراً تفضيليّاً ضمن مدارس النقد الحديث، وقد برزت هذه المدرسة يقول الغذامي: «كأجمل ما قدمه العصر من إنجاز أدبي نقدي حيث يعطي مجالاً

---

(١) الفكر الأدبي المعاصر، ص٥٣.

(٢) نفسه، ص٤٩.

تاماً للتركيز على النص، وفي نفس الوقت يفتح بابه في الدور الإبداعي للقارئ»[١].

ويزعم الغذامي أن تشريحيته (تفكيكية) في قراءته النقدية تختلف عن تشريحية ديريدا التي تقوم على «نقض منطق العمل المدروس من خلال نصوصه. وأنا لم أعمد إليها هنا لأنها لا تنفعني في هذه الدراسة. ولقد استخدمها ديريدا؛ لأنه كان يهدف إلى نقد فكر الفلاسفة من قبله (. . .) ولقد أميل إلى نهج بارت التشريحي لأنه لا يشغل نفسه بمنطق النص»[٢].

وفي دراسة أخرى تالية يذكر الغذامي أنه يستعير من التفكيكية بعض وسائلها في قراءته النقدية مثل مفهوم (الاختلاف) الذي جعله أقرب إلى الجرجاني منه إلى دريدا، «وهذا لا يعني أنني لا أستفيد من ديريدا، بل إنني أقرأ لهذا الرجل وأستفيد منه، ولكن ذلك لا يلغي الجرجاني ولا يزيحه من ذهني بل إنه يعمقه في نفسي ويزيده رسوخاً في يقيني»[٣].

ومرة أخرى نجد أن الغذامي يتخذ من وسائله المنقولة من التفكيكية معياراً تفضيليّاً يقيس به مفاهيم تراثية، فما تشابه منها معه أو اقترب منه فضله وآثره، وما اختلف مع معياره عدله وصوبه حتى يستقيم ويجيئ وفق نموذجه المستعار كما فعل آنفاً مع مفهوم السرقات. فالذي قرب الجرجاني من الغذامي ورسخه في يقينه هو ما وجده من تشابه بين مفهوم الاختلاف عنده ومفهومه عند ديريدا، وإن كنت لا أميل إلى تشابه المفهومين عند الرجلين لاختلاف رؤيتهما وفلسفتيهما والمجال التداولي لكل واحد منهما.

ولما كان الغذامي شغوفاً بالمدرسة التفكيكية وبأدواتها التحليلية فقد حاول أن يقعد لها عربيّاً وأن يجد لها أصلاً في الثقافة العربية أكثر من تجذرها في بيئتها ولغتها الأصلية، وهذا مما أعجب له كثيراً. إن المفهوم الذي تطوقه

---

(١) الخطيئة والتكفير، ص٨٥.

(٢) نفسه، ص٨٩.

(٣) ثقافة الأسئلة، ص١٠٨.

عوامل فكرية وسياسية ونفسية ويقيده سياق ثقافي اختار له صاحبه أن يكون رهيناً له لا يتعداه إلى سواه، حرره الغذامي وجعله مفهوماً شاملاً وأخضعه للتعميم، إن هذا لشيء عجاب. يقول الغذامي: «ولنقارن بين كلمة deconstruction وتشريحية وتفكيكية حيث الكلمة الأجنبية كلمة منحوتة، مخترعة. أما الكلمات العربية فأصيلة ولذا تحملان تاريخاً سابقاً عن الاصطلاح في حين أن الأجنبية تضع تاريخها الخاص بها لأنها جديدة على معجم لغتها ولا يحاصرها تاريخ سابق ثم إنها تحمل فكرة النقض والبناء معاً»[١].

لا أدري إلى أي شيء يريد أن يصل الغذامي، هل يريد أن يقول إن المصطلح العربي أكثر دلالة وتعبيراً من مقابله الأجنبي، ومن ثَم فالتفكيكية نحن أهلها وأولى بها من واضعيها وممن نشأت عندهم؟ أم يريد أن يقول إن جاك ديريدا له رؤية استشرافية فقد وضع المصطلح بلغته الأجنبية ولم يكن يدري أن له جذوراً ضاربة في تراث العربية، فالمفاهيم تنثال أو توحى إليه، ومن تم فالتفكيكية مذهب إنساني كوني له القدرة على تفكيك كل شيء؟

إن منطق العقل والنقد يقتضي قبل الاندفاع والحماس أن نخضع المفهوم للعقلنة وأن ننتقده قبل اعتقاده.

بدأت التفكيكية في فرنسا على يد رولان بارت الذي ارتبط بمشروعها عندما تحول عن البنيوية، ثم ارتبطت التفكيكية بعد ذلك في آخر مراحلها بأعمال جاك ديريدا الذي أبدعها كمنهج لقراءة النصوص يعتمد المقاربة الفلسفية أكثر من المقاربة الأدبية[٢]. ومع جاك ديريدا ستهاجر التفكيكية إلى مناخ ثقافي مختلف هو المناخ الثقافي الأمريكي، لتلقى هناك ترحيباً ورواجاً في جامعاتها وتجد لها أنصاراً ومريدين.

تقوم التفكيكية في بدايتها الأولى مع بارت على وسائل ومفاهيم مثل

(١) ثقافة الأسئلة، ص١٠٢ـ ١٠٣.

(٢) نفسه، ص٧٥.

مقولة موت المؤلف، وذاتية القارئ، ولا نهائية المعنى، وهي المفاهيم التي تلقفها الغذامي واستعارها في قراءته النقدية. ولا ينبغي أن يغيب عنا أن هذه المفاهيم تحمل فلسفة في الحياة نابعة من سياقها الثقافي والفكري الذي نشأت فيه.

يصرح الغذامي ـ جرياً وراء بارت ـ أن اللغة الشعرية هي لغة رمزية والعلاقة فيها اعتباطية تحكم بين الكلمة وما تدل عليه كتصور لا كشيء[1]. وبهذا المعنى تصبح اللغة «نظاماً سيميولوجيا يتمثل في رموز كل منها إشارة تثير في الذهن إشارة أخرى وتتعاقب الإشارات يثير بعضها بعضاً في الذهن دون محاولة الوصول إلى مشار إليه (مدلول) محدد»[2].

أما مقولة موت المؤلف فهي من المفاهيم المنقولة المبجلة عند الغذامي وقد اعتمدها وسيلة في قراءته النقدية، وكدأبه فيما سبق من المفاهيم يحاول أن يجد لهذا المفهوم أصلاً في الثقافة العربية الإسلامية وأن ينقله من سياقه الفرنسي الخاص المرتبط بموضة فكرية عابرة وأن ينزله على سياقات أعم وأشمل تشمل آداباً عالمية مختلفة.

إن من بين ما توحي به فكرة موت المؤلف في المصطلح الإنجليزي والفرنسي هو الثورة والتمرد على التلاحم المطلق بين النص وصاحبه، مما يجعل مفهوم موت المؤلف في الفكر الغربي مفهوماً يرتبط بالتحرر من القيود المفروضة تاريخيّاً ونفسيّاً[3].

إن فك الارتباط بين النص وصاحبه والتحرر من التلاحم المطلق الذي كان بينهما تاريخيّاً ونفسيّاً؛ يعني: أن النص في الفكر الغربي سيفقد صفتين أساسيتين من صفاته هما الأصالة والصدق، إذ لا وجود لنص أصيل ما دام النص عبارة عن فسيفساء واقتباسات وأصداء وآثار من نصوص أخرى ترسبت

---

(١) الخطيئة والتكفير، ص١٢٨.

(٢) نفسه، ص١٢٩.

(٣) ثقافة الأسئلة، ص٢٠٢.

في النص الجديد. بمعنى أن النص الجديد ينشأ عن نصوص سابقة ويحمل في داخله بقايا التراث الثقافي، وكأن المؤلف لا دور له سوى أن يرجع إلى هذا المنبع الجماعي فيجمع بين المختلفات ويؤلف بينها. وإذا كان الأمر كذلك فإن النص لا يعبر عن مقاصد مؤلفه أكثر مما يعبر عن الثقافة الجماعية التي يصدر عنها. ولما كان النص لا يعبر عن مقاصد أصحابه فلا وجود لحقيقة ثابتة ولا لنص صادق، وإنما هي معان أقرب إلى أهواء وميول وقيم قارئ النص منها إلى مقاصد المؤلف الذي تعوزه الأصالة والصدق. إلا أن القول بانتفاء القصدية من النص سيحول القراءة إلى فوضى، حيث لا توجد قراءة نهائية وموثوق بها، وإنما توجد نصوص بعدد قراءة النص الواحد، ومن ثم تصبح كل قراءة نصّاً جديداً مبدعاً.

إن هذه المعاني هي التي حاول الغذامي أن يؤصل لها في مفهوم الثقافة العربية الإسلامية في كلام هذا نصه: «إن كلمة مؤلف أقرب للموضوعية من كلمة (Author)؛ لأنه لا وجود لذلك الذي يكتب أصالة وصدقاً كما توحي الكلمة الإنجليزية وكل كاتب في الدنيا هو (مؤلف)؛ أي: جامع متنافرات، والإبداع ليس إيجاد للعدم، ولكنه إعادة صياغة وتأليف لما لم يؤلف من قبل. ولهذا فإن الكلمة العربية تشير إلى حقيقة الفعل الكتابي، بينما تطمح الإنجليزية إلى غاية ليست بالإمكان قبول دلالتها إلا بتأويل (الأصالة والصدق) تأويلاً يقربهما من معنى التأليف[1].

ومرة أخرى يحاول الغذامي أن يخرج المفهوم من سياقه ذي الأصول الغربية ثقافة وعقيدة إلى سياق الثقافة العربية الإسلامية ويمنحه معنى شموليّاً في تأويل بعيد يغلب عليه التمحل والغلو. إن إخراج المفهوم من سياقه وإعطاءه دلالة جديدة غير ملازمة له في أصله هو تعسف وتحريف مناف للحقيقة والواقع.

ألم يكن الغذامي يدري أن الوسائل المبجلة في نموذجه النقدي مثل

---

(١) ثقافة الأسئلة، ص٢٠٢.

مفهوم موت المؤلف ومقولة القارئ ولا نهائية المعنى تصدر كلها عن فلسفة جديدة نهجها بارت وسلك مسلكها في مراحله المتأخرة عندما تحول إلى ما بعد البنيوية. ويذكر النقاد أن هذه الفلسفة ذات صلة بالذاتية والفردانية، وقد أصبحت بعد عام ١٩٧٠ هي الموضة الجديدة في النقد الباريسي. لقد كان النقاد في هذه المرحلة يتنافسون بشدة في الذاتية، ويفخر بعضهم على بعض كما لو كان كل منهم يهمس في أذن الآخر قائلاً: إنني أشد منك ذاتية. وسيصبح الأدب عند بارت ـ طبقاً لهذه الفلسفة ـ مجرد خدعة مغرية، بل إن كل شيء في الحياة ـ حتى الفعل ذاته ـ سيتخذ سيمياء اللعب. ولقد توصل بارت إلى هذه الفلسفة عندما أحس بأن الأدب لا يقول شيئاً ولا وجود فيه لحقيقة ثابتة ولا لمعنى قار، وإنما هو إشارات ودوال حرة ومطلقة لا تشير إلى أي معنى خارج ذاتها. إن هذا التصور هو ما دفع بارت إلى أن يقول عن الأدب بأنه أشبه بإلٰه شعاره الدائم هو «أنني أخذل. فالأدب هو فن الخذلان، فن الخداع (l'art de la deception). قد تفترض أن الأدب يقول لك شيئاً حين تقرؤه، وقد تظن أن الروائي يخبرك عن الحياة في مرحلة تاريخية معينة في أوائل القرن بفرنسا، ولكنك تخطئ في ذلك»[1].

إن هذه الفلسفة الذاتية ذات التوجه العبثي والعدمي التي نحسها في هذه الأحكام التي أطلقها بارت عن الأدب لم ترق لكثير من النقاد الغربيين أنفسهم ممن يجمعهم مع بارت سياق ثقافي ومجال تداولي واحد، فوجهوا له نقداً لاذعاً يمكن إجماله على **النحو الآتي**:

١ ـ يتضمن كلام بارت عن الأدب حكماً عامّاً متهافتاً لضآلة حججه. فبارت يعمم على الأدب العالمي حكماً دون أن يقرأ كمية كافية منه. إن مشكلة النقد الفرنسي يقول النقاد تتسم دوماً بالقومية الفرنسية إلى حد مزعج، فهو ينطلق من أدباء فرنسيين يحصون عدداً ثم يصدر حكماً عامّاً يشمل كل الآداب العالمية.

---

(١) الفكر الأدبي المعاصر، ص١٠٣.

لقد كان النقد الجديد الفرنسي غالباً ما يفترض أن الأدب يبدأ عام ١٨٠٠ فحسب، وأن الكتاب الأثيرين لديه من الأموات هم بلزاك وفلوبير وبروست. أفلا يجدر به قبل أن يحكم عن الآداب العالمي أن يقرأه أولاً أو يقرأ كمية كافية منه حتى يصبح لحكمه عن الآداب بعض القيمة والوزن.

٢ ـ تتسم نظرية بارت الأخيرة القائمة على الذاتية بطابعها اللاعقلاني العبثي الذي ينكر جدوى العقائد في الحياة، وبذلك يصبح كل نشاط بشري طبقاً لهذه النظرية مجرد لعب، ولا ينسحب ذلك على نشاط التخيل أو الأدب فحسب، وإنما ينطبق أيضاً على أمور أخرى في الحياة؛ كالثورة والإصلاح.

٣ ـ إذا أصبح المرء يعتقد في عدم معرفته للظواهر الاجتماعية أو وصفه لها، وفي عدم جدوى الأقوال والأفعال، وفي استحالة العثور على معنى نهائي وحقيقة ثابتة استحال عليه تغيير الواقع.

ولما كان الأمر على هذا النحو من الشك فإن المعنى في التفكيك لا يقترن ببنية الحضور، وإنما هو مرتبط بجدول الغياب مما يجعله معنى مؤجلاً هو أقرب إلى اللامعنى منه إلى المعنى. وإذا اختفى المعنى وغاب اللوغوس، وإذا أشكل علينا إدراك المعنى الثابت والجوهري للأشياء، لم يبق أمامنا إلا التأويل الذاتي والإشارة العابرة المرتبطة بالاستعارة والتجربة المقترنة بالتسلية واللعب والمتعة الذاتية.

إن ترسيخ مثل هذا المعتقد من شأنه أن يشكك الذات في إصلاح الواقع وتغييره، ويجعلها تتساءل عن جدوى الإصلاح والتغيير ما دام المرء لا يعرف حقيقة ولا هدفاً ولا معنى في الحياة، فلماذا نغير ما لا نعرفه؟ ولماذا نغيره إلى شيء آخر لا نعرفه كذلك؟

٤ ـ يُعد هذا الموقف السلبي من الحياة موقفاً غريباً من بارت الذي كان يحسب على اليسار المتطرف المعروف بمواقفه في التغيير والإصلاح. ويُعد هذا الموقف تراجعاً وخذلاناً من بارت ـ كما يذكر جورج واطسون ـ سببه دفع اليساريين إلى اليأس وإقناعهم بعدم جدوى الفعل السياسي، وبأنه لا توجد حلول إرادية للمشكلات السياسية، وعندها يعطى للحكام والساسة غطاء نظري

يقيهم من المتاعب والقلق، اللَّهُمَّ إلا في شكل مظاهرات مسرحية فارغة وجوفاء في الشوارع بين الحين والحين[1]، تشبه إلى حد ما تلك النصوص الأدبية الفارغة من المعنى، المبنية على ملفوظات لا تتعدى الذهن، وأنها أقرب إلى التسلية واللعب منها إلى جد الحياة.

٥ ـ ويبرز جون إليس حالة الفوضى التي تترتب على الأخذ بالمقولات التفكيكية وخاصة تلك القائلة بغياب النص الثابت، واختفاء المركز أو الجوهر، واللعب الحر، ولا نهائية القراءات. فهو يرى أن غياب القراءة الموثوقة أو المفضلة تعني أن كل القراءات، أو كل إساءات القراءة متساوية. وهذا استنتاج منطقي تماماً في غيبة النص الثابت الذي يمكن أن نرجع إليه. ثم إن ذلك يعني أيضاً: أننا في تقديم قراءة جديدة أو إساءة قراءة جديدة للنص لسنا مطالبين بتقديم أي قرائن أو أدلة من داخل النص ـ فالنص لا وجود له ـ لتعضيد ما يقول.

فإذا كان الفكر الغربي نفسه لم يقبل بمثل هذه الأفكار لخروجها عن منطق العقل السليم، ولشذوذها عن جوهر الفكر الإنساني، فكيف نرتضيها نحن وسيلة للقراءة دون فحص ونقد، بله أن نجعل منها نموذجا أسمى للقراءة دون مراعاة اختلاف السياقات والمجالات، ودون أن نعرضها على معيار التفضيل المرتبط بجانب العقيدة في مجال التداول الإسلامي. إن مقولة مثل مقولة موت المؤلف لا يمكن القبول بها في مجال كمجال التداول الاسلامي الذي يولي أهمية للمقاصد والنيات قبل الأقوال والأفعال.

٣ ـ خاتمة:

إن ما تتميز به القراءة الحداثية لتراثنا وشعرنا العربي هو التهويل من النتائج المتوصل لها. ولقد عظمت في أعين نقاد الحداثة الوسائل التي استعاروها للقراءة، فازدادوا استعراضاً لأنواعها، وتضخيماً لفوائدها التحليلية،

---

(١) الفكر الأدبي المعاصر، ص١٠٢.

وأعجبوا بأصحابها إعجاباً، وأوهموا القارئ بأنهم سيقدمون قراءة ستغوص في أعماق النص وستسبر أغواره، وأن ذلك لا يتسنى إلا لقارئ ماهر خبير، وأن من يملك هذه المهارة يقول الغذامي: «فهو القارئ الصحيح. أما من قصرت به باعه عن بلوغ هذا المستوى من الوعي القرائي فإنه لا أمل يرجى فيه بأن يفسر نصّاً أدبيّاً تفسيراً سيميولوجيا أو تشريحيّاً يمكنه من سبر أبعاد النص»[1].

إن من يقرأ مثل هذا الكلام في القسم النظري يظن أن الاستنتاجات ستبلغ الغاية في التحديث وأن القراءة ستأتي بما لم يأت به الأوائل، ولكنها عند التدبر والتفحص لم تخرج عما توصلت إليه القراءة التقليدية دون أن تلجأ لقراءة ولا لوسائل حداثية زعمت أنها ستفكك النص تفكيكاً.

إن ما توصلت إليه القراءة بشأن حمزة شحاتة هو أن أدبه يجسد صراعاً بين قطبين أزليين هما: الخطيئة والتكفير، وأن وراثة الخطيئة ليست حكراً على شحاتة، فكل البشر فيها سواء ولكنها عند شحاتة تصبح علماً عليه لشدة وعيه بها وهيمنة ذلك عليه. ومن قبل شحاتة كان المعري يصطلي نار الإحساس بالخطيئة، ولكن المعري حسم الموقف بصرامة وعزل نفسه عن الناس وحبس كل حواسه التي تغريه بالاحتكاك بهم، فصار رهين المحبسين الحسي والروحي، وبذلك أعلن إدانة أبيه وقرر البراءة لنفسه.

هذا جناه أبي علي   وما جنيت على أحد

ولكن حمزة شحاتة تورط مع الحياة، على الرغم من احتراسه الشديد فوقع في الخطيئة معيداً بذلك قصة أبيه الأبدية.

ولكن السؤال الذي يلح علينا عند النهاية من القراءة والوصول لمثل هذه النتيجة هو: هل كنا في حاجة إلى هذا الكم من الوسائل والأدوات والآليات المنقولة من مناهج شتى لنصل في الأخير إلى نتائج هي نفسها التي وصل إليها علماؤنا بشأن أدب المعري وصنفوا أدبه ضمن لزوم ما لا يلزم مبنى ومعنى، وأدرجوا أسلوبه ضمن ما سموه جمالية المعارضة التي خرج بها المعري عن

---

(١) الخطيئة والتكفير، ص٨١.

النمط السائد في أسلوبه فلزم ما لا يلزم وفي مسلكه في الحياة فجعل نفسه رهين المحبسين.

إن هذه النتيجة ستزيدنا تمسكاً بأدوات ووسائل تراثنا التي ورثناها عن أجدادنا فكم مرة هممت بتحديث الوسائل والأدوات تبعاً للسياق والمحيط، ولكن الذي يزهدني في ذلك هو تهويل الوسائل وتضخيم النظريات مع ضعف النتائج، ولذا منيت النفس بالتروي فربما تتغير الموضة ويعود القديم الذي ورثناه صالحاً دون أدنى تعديل، أما إذا وضعنا فوقه غطاء جديداً فقد يكون شيئاً آخر... ومن يدري لعله بالغطاء الجديد يظنه العالم شيئاً جديداً.

الفصل الرابع

مفاهيم ما بعد الحداثة ومجال التداول الإسلامي

قبل الخوض في الحديث عن المناهج الحداثية وما بعد الحداثة لأنهما سواء، نريد بداية أن نتحدث ونحدد مفاتيح البحث التي تتأرجح بين المنهج والحداثة والمجال؛ أي: أن نتحدث عن العقل الأداتي وعن خلفياته المعرفية وعن مجاله التداولي؛ لأن العلاقة بين هذا الثالوث قائمة على المجاورة والتفاعل الذي لا يمكن الفصل بين عناصره.

١ ـ المنهج:

إن المنهج ـ إذا أردنا أن نضع له حدّاً ورسماً جامعاً ـ لا يمكن حده اعتماداً على ما يظهر من أدوات ومفاهيم إجرائية، تتعلق بالجانب الأدواتي، يحسبها الناظر أدوات موضوعية تنأى عن الذاتية وتقترب من العلمية التي تتميز بالكونية والشمولية، مما يجعل من المنهج مجرد وسيلة أو فن للتفكير، قائم على خطط واستراتيجيات وقواعد، تساعد على الوصول إلى الحقيقة التي تكون غائبة ومستترة عنا.

إن هذا الوجه من المنهج ليس إلا ما ظهر منه، فهو وجه آلي، مكوَّن من قواعد وآليات ووسائل وأدوات، منها ما يعود إلى التجربة والاستقراء، ومنها ما يعود إلى النظر العقلي من استنتاج واستنباط وقياس، ومنها ما يعلم غريزة وحدساً وبداهة. إن هذه الأدوات والآليات كلها تكوِّن ما تسميه جماعة بورروبال: «منهج التبين».

يعود منهج تبين الحق في مسألة من المسائل عند هذه الجماعة إلى جودة

ترتيب الأفكار وصولاً إلى حقيقة تكون محجوبة عنا؛ أي: أن المنهج غايته «الاهتداء والاسترشاد إلى ما نجهله من خلال جودة تنظيم متوالية من الأفكار تكون معلومة لنا، واضحة عندنا»[1].

وثمة مفاهيم أخرى تتداخل مع منهج التبين وتسد مسده، وهي: التحليل والحل والإبداع. فالتبين يكون مرادفاً للتحليل (Analyse) الذي يعني لغةً: الفرك والتفتيت والحل والنقض في مقابل الإبرام.

ويتبين من خلال اللاحقة (Ana) الملازمة لفعل التحليل في أصله اليوناني «ANALUSIS»، أنها تدل على فعل ينجز من الأسفل إلى الأعلى، أو بالعودة إلى الوراء، أو بالاتجاه المعكوس والمقلوب. واستناداً إلى هذا الأصل تكون لفظة تحليل (Analyse) دالة على فعل فرك أمر من الأمور، أو تفتيته، أو نقضه وحله للارتقاء إلى إدراك أجزائه المكونة له، أو لرده إلى ما قبله من أصوله. وبهذا يكون التحليل فعلاً مخصوصاً من شأنه أن يؤدي إلى تبين أمر من الأمور، وفركه. ففعل الفرك هو مقلوب فعل التفكير، وهما معاً بدلالة واحدة في اللغة العربية[2].

ولما كان جذر التبين يرد إلى الفرك والتحليل والحل، فإن منهج تبين أمر من الأمور يعني:

- إما تحليلاً لعناصره وفركاً لأجزائه حتى تتبين لنا حقيقته.
- وإما حلّاً لإشكال، وتغليب معنى على آخر يتبين لنا وجه الصواب فيه.
- وإما وضعاً لجديد لم نسبق إليه يبين حكم أمر من الأمور[3].

٢ ـ المعرفة:

أما الوجه الثاني من المنهج فهو المتعلق بالمنظومة المعرفية والإبستمية

(١) في منطق بور رويال، حمو النقاري، ص٢١.
(٢) نفسه، ص٢١.
(٣) نفسه، ص٢٢.

التي تبدأ بالوعي وتنتهي باللاوعي، فردياً كان أم جمعياً. وهذا ما يمثل الجانب الخفي من المنهج وصورته اللامرئية.

وإذا كان الجانب الظاهر من المنهج صادراً عن عقل أداتي أو أدواتي هو ما يسميه لالاند «العقل المكوِن La raison constitante» الذي يعد نشاطاً ذهنيّاً وملكة فطرية عند الإنسان، فإن الجانب الآخر منه يعد عقلاً مكوَّناً «La raison constituee»، يحمل بصمات وجينات المشتغلين به، وأثر السياق الثقافي الذي نشأ فيه؛ أي: يحمل معه مبادئ وأصولاً فكرية ومضامين إيديولوجية هي التي تتكون منها بنية العقل، وهي التي تنتج المعارف وتوجه الأدوات والآليات، وتتحكم في طريقة الفرك والتفكير وتقديم الفرضيات.

٣ ـ المجال التداولي الإسلامي ومعيار التفضيل:

لا أحد ينكر أن للحقائق والمقاصد والمعارف صلة بمجالها التداولي، ونقصد به نطاق المكان والزمان الذي يحصل فيه التواصل والتفاعل بين عامة الناس وخاصتهم. وعليه يكون المجال التداولي الإسلامي هو محل التواصل والتفاعل بين صانعي التراث[١].

ولا يخفى على أحد أيضاً أن الأسباب العقدية هي من المبادئ الأولى التي قام عليها المجال التداولي الإسلامي، بل إنها أصل الأصول، ثم تفرعت منها بقية المظاهر الثقافية والحضارية الأصلية. ولما كان هذا الأصل يحتل قمة السلم القيمي فقد تنزل منزلة القاعدة الأولى التي تمتحن بها قيمة المظاهر الثقافية والحضارية المنقولة[٢]. بل إن هذه القاعدة قد اعتمدت في المجال التداولي الإسلامي معياراً للتمييز والتفضيل، الذي يقصد به أن الحقيقة التداولية التي يراد اتخاذها قاعدة أصلية ينبغي أن تساهم في تمييز الممارسة الإسلامية العربية وتفضيلها على غيرها من الممارسات التراثية غير الإسلامية وغير العربية[٣].

---

(١) طه عبد الرحمٰن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، ط٣، ٢٠٠٧م، ص٢٤٤.

(٢) نفسه، ص٢٥٠.

(٣) نفسه، ص٢٥١.

إن الشعور بالتفضيل التداولي حافز قوي، يبعث على تحصيل الثقة في الذات وعلى رفع همتها للقيام بأسباب الإنتاج، فتكثر مظاهر التواصل وتتعدد أشكال التفاعل مما يقوي مبدأ الهوية التداولية في الممارسة الحضارية. ومبدأ الهوية ـ كما هو معلوم ـ مرادف لمبدأ الرشد أو الأنسنة الذي يعد شرطاً أساساً من شروط تطبيق الحداثة. ومقتضى هذا المبدأ هو الانتقال من حال القصور والوصاية إلى حال الرشد الإنساني الذي تتحقق به الذاتية أو الإنسانية. فالحداثة رهينة بوجود الأنسنة التي هي انتقال من حال الوصاية والتبعية إلى حال الرشد المقترن بالاستقلال. والمراد بالوصاية ـ كما جاء في جواب كانط عن السؤال ما هي الأنوار؟ ـ «هو عدم قدرة المرء على استخدام فكره في الأمور دون إشراف الغير عليه، مع وقوع مسؤولية هذا القصور عليه هو، لا على هذا الغير»[١].

وهكذا يتبين أن لمعيار التفضيل التداولي العام الصادر عن الأساس العقدي صلة بمبدأ الأنسنة، القائم على تحرير الإنسان من التبعية للغير، سواء أكانت تبعية آلية تجعل القاصر ينساق من حيت لا يشعر إلى تقليد الغير في مناهج تفكيره، أم تبعية استنساخية حين يختار القاصر من تلقاء نفسه وبإرادته أن يستنسخ نموذج الغير وطرائق تفكيره ونتائجه، «وينزلها بصورتها الأصلية على واقعه وأفقه»[٢].

فالذي يحرر الأنسنة من التبعية للغير ويجعلها في غنى عن كل وصاية هو معيار التفضيل العقدي، بل إنه فوق هذا باعث قوي على الحركة، يجعل الإنسان ينفصل عما يحول دون ممارسة حقه في التفكير، ومن ثم يرسخ ذاتيته ويجعلها تسعى إلى إبداع أقوالها وأفعالها استناداً إلى قيم جديدة تبدعها من عندها أو تعيد إبداعها.

ولا يقصد بمبدأ الأنسنة أن يستعيد الإنسان اعتباره ويحقق ذاته بانتزاع

---

(١) طه عبد الرحمٰن، روح الحداثة، المركز الثقافي العربي، ص٢٥١.

(٢) نفسه، ص٢٥.

نفسه من سلطة الإلٰه كما هو الشأن في خطة التأنيس المقلدة والمتداولة في التطبيق الغربي للحداثة، وإنما يصرفها إلى مفهومها الإسلامي الذي يجعل التحرر تكريماً للإنسان بموافقة إرادة الإلٰه. «وبدهي أن الذي يكون خليفة للإلٰه الحق، لا شك أنه يفوز بغاية التكريم؛ وعلى هذا، فخطة التأنيس المبدع تعيد وصل الإنسان بخالقه وصلاً يرفع مكانته ويحقق كرامته بما لا يفعله تأنيس يقطع هذه الصلة ولو زعم إنزال الإنسان رتبة الألوهية، لأن نزول هذه الرتبة أمر محال في حق الإنسان»[1]. إنه بسبب من العنصر العقدي المتميز يتقوى عند الإنسان مبدأ الأنسنة وتكتمل هويته مما يجعل قدرته على العطاء أكثر من الأخذ، ومتى فاق العطاء الأخذ نهضت الذات بمنفعة الغير أكثر مما تنهض بمنفعة نفسها.

قد يخيل للبعض أن معيار التفضيل قد يؤدي إلى إثبات الذات بوجه يضر بالذوات الأخرى غير الإسلامية حين تقيم نفسها سيداً وحاكماً عليها. ولكن هذا الاعتراض سرعان ما يزول حين نعلم أن هذا التفضيل ليس تفضيل عزة يفرض سلطانه على الغير ويطالبه بالتبعية بحجة تفوق الجنس أو نبوغ الفكر، وإنما هو تفضيل منة، تشعر فيه الذات بفضل العنصر العقدي المتميز بأن ما ظهر عليها من فضل وتفوق ليس من عندها، «وإنما هو رباني لأداء الأمانة الإنسانية التي شاءت الإرادة الإلٰهية أن يحملها كما حملها غيره من قبل»[2].

كما أننا لا ينبغي أن نفهم أيضاً من معيار التفضيل أن الذات تنأى بنفسها عن الغير تثاقفاً وأخذاً وعطاءً، وتنعزل عنه عزلة تامة، فذلك أمر لا يقول به عاقل، فما خلق الإنسان والثقافات والحضارات إلا للتعارف والتفاعل والتدافع والحوار، وإنما يقصد به أن نستعير من الآخر نموذجه دون انبهار بعقله، وأن نلتزم مبدأ المسافة أو الوسط في الأخذ عنه مع الشك في هذا المنقول حتى تثبت صحته ويتأكد جدواه بعد إخضاعه للتجربة والإجراء.

---

(١) روح الحداثة، ص١٩٧ ـ ١٩٨.

(٢) تجديد المنهج، طه عبد الرحمٰن، ص٢٥٣.

٤ ـ المناهج الغربية بين العلمية والتحيز:

يدفعنا الحديث عن المنهج بهذه الصورة الثنائية ذات الوجهين ـ مرئي ولا مرئي، إجرائي أدواتي ومضموني فلسفي ـ إلى عدم التسليم بمسلمة عِلْمية المناهج النقدية الغربية وموضوعيتها وكونيتها وآليتها التي شاعت لدى كثير من النقاد العرب، الذين كانوا ينظرون إلى هذه المناهج باعتبارها نظريات علمية موضوعية، ذات نظرة آلية عملية، وأنهم كانوا يعتقدون أن هذه الأدوات الإجرائية الموظفة في هذه المناهج هي أدوات علمية، «تعين الباحث على الوصول إلى الحقيقة، ولا صلة لها بأي مضمون فلسفي، أو خلفية معرفية، أو سياق حضاري وثقافي، الأمر الذي يعني أنها: رديفة العلم، الذي هو، في نظرهم: (آلي) و(موضوعي) و(كوني)»[1].

وينقسم النقاد العرب فئتين بشأن إجرائية المناهج الغربية، والنظر إليها باعتبارها نماذج علمية يمكن توظيفها في القراءة والتأويل: فئة تقر بصلة هذه المناهج بمضامينها الفلسفية وأصولها المعرفية مع إمكانية الفصل بينها وبين مضامينها، وإفراغها من محتواها عند عملية القراءة والتنزيل على النصوص، مما يجعل منها مناهج إجرائية، وفئة ثانية تنظر إلى المناهج الغربية باعتبارها نماذج وقوالب علمية مجردة عن الذاتيات والمضامين الفكرية يمكن تنزيلها على أي مجال.

إن من النقاد الذين ينتمون إلى الفئة الأولى نذكر محمد مفتاح الذي يقر بأن المناهج الغربية هي مناهج متحيزة، تحمل مضامين فلسفية، وتوجهها خلفيات ذات أسس فكرية، ولكن بمقدور الناقد أن يفرغها من هذا المحتوى ويجعل منها منهجاً قائماً على الدرجة الصفر، ومجرداً من أي مضمون فلسفي.

لقد حاول محمد مفتاح أن يتبنى نموذجاً تأويليّاً في قراءته للنصوص

---

(١) المناهج النقدية الغربية في النقد العربي المعاصر، علي صديقي، عالم الفكر، ع١٣، أبريل ـ يونيو ٢٠١٣م، ص١٣٧.

القديمة، يجمع بين تيارين متعارضين في المقاصد والمنطلقات، هما التيار العربي الإسلامي الذي تبناه الأصوليون والتيار التأويلي الحديث الذي يقوم على فلسفة العدم واللامعنى، فرغم أن الغاية من التأويل الأصولي غاية دينية، تهدف إلى معرفة مراد الله، ومعرفة مقاصد الشريعة التي تفهم وفق أفقها النصوص، وتؤول المعاني، وتستنبط الأحكام، ورغم أن التأويل الحديث ممتد الجذور بـ«فلسفة الموت والعدم: موت (......) وموت الإنسان وموت العقل وموت المؤسسات.... وهو نتيجة ليبرالية أوروبية وديموقراطية اجتماعية وخلفيات عرقية.. وهو متأثر بالنزعة العلمية المعاصرة التي تشغلها الهيمنة على الكون وعلى الإنسان»[(١)]. فرغم هذا الاختلاف البين بين التيارين في المنطلقات والمقاصد والأسس والغايات فقد استطاع محمد مفتاح أن يوفق بينهما ويجمعهما في نموذج متعال فوق تاريخي، يبعد المضامين الفلسفية ويضعها بين قوسين، ويبقي على مجموعة من الضوابط باعتبارها «مبادئ صورية متعالية تتحكم في كل تأويل. فبهذا الإفراغ من المضمون، وبهذا التحرير من الإلزامات الظرفية يمكن بناء جسور للربط بين التأويل القديم والحديث»[(٢)].

وتتلخص هذه الجسور في ضوابط وقواعد يجملها على **النحو الآتي**:

١ ـ الطبيعة البشرية:

ويقصد بها أن الناس جميعاً ـ رغم اختلاف أجناسهم وأزمنتهم وثقافاتهم ـ شركاء في الطبيعة والطبائع، وأن النصوص التي ينشئونها تعبر عن هذه الطبيعة مهما اختلفت أنواع الخطابات التي يعبرون بواسطتها. وبذلك يكون مدار النصوص كلها وفق هذه القاعدة معاني بشرية مشتركة من قبيل الحياة والموت والحب والكره والخير والشر والخوف والرجاء، وغيرها من المعاني المشتركة ذات الأصل الفطري.

(١) مجهول البيان، محمد مفتاح، دار توبقال، ط١، ص١١٣.

(٢) نفسه، ص١١٣.

وتنطلق هذه القاعدة من الفرضية القائلة بأن النصوص جميعها ذات محاور ثابتة ونوى من المعاني وحيدة، وأن الاختلاف بينها فقط مرده إلى مسألة التأويل، باعتبار أن المؤلفين ليسوا إلا مؤولين لهذه المعاني الثابتة التي تتضمنها نصوصهم. ومن هذا المنطلق لا يكون للنص إلا معنى وحيد مستمد «من «شيء محصور» عدداً ولكنه لا يحاط بمعانيه في نفس الوقت، فهو ثابت من حيث الجوهر وهو متغير من حيث التأويل، فهو مطلق وهو نسبي»[1].

٢ ـ الخصائص اللغوية:

يذهب أصحاب نظرية المقاصد إلى أن الخصائص اللغوية للنص والمتمثلة في المعرفة بالوحدات المعجمية والتركيبية والدلالية ليست كافية لتحديد المعنى، ولا تؤدي إلى الفهم والتأويل الصحيح، بل لا بد من معرفة مقاصد المتلفظ وآرائه ومواقفه ومعتقداته، فالاستناد إلى النص أمر ضروري، ولكن المقصد يرجح معنى على آخر[2].

٣ ـ جنس النص:

لا تنطلق أطروحة المقاصد المعتدلة من فكرة أن مقاصد المؤلف وحدها هي ما يحدد المعنى، بل إنها تخصص إلى جانب ذلك حيزاً لقواعد الجنس الأدبي وللاعتبارات الجمالية للنص، ذلك أن المعنى لا تحدده قواعد اللغة وحدها وإنما يحدد انطلاقاً من العمل ككل، ووفق قواعد الجنس وسياقه التداولي، وبذلك يمكن الجمع بين قاعدتي الجنس والمقاصد، فاختيار الجنس يعضد المقاصد، كما أن المقاصد «تدفع المؤلف إلى أن يختار جنساً تعبيريّاً دون آخر»[3].

٤ ـ السياق:

يحرص التأويل العقلاني على أن يكون النص منسجماً مع سياقه العام،

---

(١) مجهول البيان، ص١١٠.

(٢) نفسه، ص١١١.

(٣) نفسه، ص١١١.

الذي يدخل ضمنه الأسس المادية، المكونة من الأعراف الاجتماعية والثقافية والشروط التداولية. ولكي يتحقق هذا الانسجام بين النص وسياقه روعي في عملية الفهم والتلقي الزمان والمكان وجنس الخطاب، باعتبارها عناصر تؤطر النص و«تجذره في أسسه المادية»[1].

٥ ـ عدم التناقض:

يعني هذا المبدأ: أن النص لا يتيح قراءتين متناقضتين، وإنما قراءة وتأويلاً واحداً. ولا يعني هذا: أن النص أحادي المعنى ولا يقبل التعدد، وإنما يعني: أن طبيعة النص قائمة على ازدواجية المعنى، مما يجعله حمَّال أوجه، ولكن المؤول يختار منها وجهاً ويرجحه على غيره، وبذلك تجيء القراءة منسجمة ومتماسكة، ولكنها لا تكون متناقضة مع غيرها، بل إنها ـ استناداً إلى مبدأ التسامح ـ تكون مكملة، «وتلقي مزيداً من الضوء على معنى النص الأدبي وتغنيه»[2].

أما الفئة الثانية من النقاد التي تنظر إلى المناهج باعتبارها نظريات علمية مبرَّأة من الذاتية ومن المضامين الفلسفية، فهم كثر نذكر منهم كمال أبو ديب والغذامي.

إن ما تؤكده هذه الفئة مثلاً بشأن البنيوية، هو أنها ليست نظرية ولا مذهباً فلسفيّاً، فلو كانت كذلك لكانت «قابلة للانتهاء، وقابلة للتجاوز إذا جاء شيء ينفيها أو يجعلها شيئاً قديماً لا يصلح لشيء جديد، لكن البنيوية من واقعها ليست مذهباً وما هي بنظرية وليست فلسفة ولكنها منهج، ومن حيث كونها منهجاً، فهي بالتالي أداة للرؤية، وميزة أداة الرؤية أنها شيء خاضع لمستخدمها»[3].

إن دعوى إجرائية المناهج الغربية وفق الرؤيتين معاً يمكن ردها والاعتراض عليها من **وجهين**:

---

(١) مجهول البيان، ص١١٢.

(٢) نفسه، ص١١٢.

(٣) الخطيئة والتكفير، الغذامي.

١ ـ أما كون المناهج الغربية برمتها نماذج إجرائية وموضوعية، مثلها مثل المناهج العلمية في العلوم النظرية والطبيعية فذاك أمر مردود، غير مسلم به عند كثير من المدارس النقدية الغربية نفسها، مثل اتجاه الهيرمينوطيقا الفلسفية عند جدامر، حينما أشار إلى أن المنهج في العلوم الإنسانية يعيش حالة أزمة، ومردها إلى الموضوعية التي كانت تدعيها هذه العلوم. وتعد الموضوعية وهما من أوهام النزعة التعالمية (scientism) عندما حاولت المناهج في العلوم الإنسانية أن تحتذي حذو نموذج العلم الطبيعي، بعد أن تخلى هو نفسه عن النموذج التقليدي الذي كان يتوخى الموضوعية المطلقة. «حتى أن فلاسفة العلم المعاصرين من أمثال (فيرابند feyrabend) راحوا ينظرون إلى المعرفة العلمية باعتبارها معرفة ليس لها نموذج واحد يقاس عليه، وإلى فكرة المنهج الذي ينطوي على مبادئ ثابتة ويقينية مطلقة باعتبارها فكرة لا وجود لها»[(١)].

٢ ـ أما كون البنيوية وما بعد البنيوية منهجاً علميّاً وليس مذهباً فلسفيّاً، فهذا ما لا يجمع عليه نقاد الغرب أنفسهم ولا يقبلونه. فالبنيوية كما هو معلوم نشأت في سياق الثقافة الفرنسية، ويعد بارت من بين الداعين لها قبل أن يصبح تفكيكيّاً، وارتباطها بالثقافة الفرنسية؛ يعني: أنها تفتقد إلى العالمية، وترتبط بخصوصية المجال الذي يحده التاريخ والجغرافيا وتقيده الهوية الثقافية. ويذكر جورج واطسون في دراسة له بعنوان «الفكر الأدبي المعاصر» أن البنيوية عند بارت هي مذهب فلسفي ذو توجه عدمي وعبثي، يتضمن أحكاماً متهافتة، تتميز بالتعميم وتدعي العالمية. فهو يعمم على الأدب العالمي حكماً دون أن يقرأ كمية كافية منه. إن مشكلة النقد الفرنسي يقول جورج واطسون تتسم دوماً بالقومية الفرنسية إلى حد مزعج، فهو ينطلق من أدباء فرنسيين يحصون عدداً، ثم يصدر حكماً يشمل كل الآداب العالمية.

لقد كان النقد الجديد الفرنسي غالباً ما يفترض أن الأدب يبدأ عام ١٨٠٠

---

(١) ماهية اللغة، ص١٢١.

فحسب، وأن الكُتَّاب الأثيرين لديه من الأموات هم بلزاك وفلوبير وبروست. أفلا يجدر به قبل أن يحكم على الآداب العالمي أن يستقرأه استقراء تامّاً ثم يقرأه إن أراد الدقة العلمية واليقين، أو يستقرأه استقراء ناقصاً، ويقرأ كمية كافية منه حتى يصبح لحكمه عن الآداب بعض القيمة والوزن[1]. أما والحكم قد صدر على هذا النحو فإنه يظل في منأى عن العلمية.

ويتبين من خلال هذا الاعتراض أن البنيوية وما ارتبط بها من مفاهيم نقدية هي منهج ذو طابع خصوصي، هو الثقافة الفرنسية حيزاً وزماناً وفكراً ومتناً، مما جعله يفتقد إلى صفة الكونية والعالمية، اللَّهُمَّ إلا إذا أردنا أن نختزل العالمية في الفكر الفرنسي، وأن نجعل من الثقافة الفرنسية «ثقافة إنسانية»، وهذه نزعة فرانكفونية استعلائية، تحمل لوثة إثنية تدعو إلى تفوق الرجل الأبيض على غيره من الأعراق، وتنظر إلى باقي الثقافات الأخرى خارج المنظومة الغربية نظرة دونية. فهل الآداب والثقافة الفرنسية وحدهما اللذان يتميزان بالعالمية والإنسانية دون الثقافات الأخرى، وكأن الثقافة العربية الإسلامية زماناً ومكاناً ليست جزء من هذه الثقافة الإنسانية.

ويبدو أن إلصاق النزعة الإنسانية بالثقافة الفرنسية مردها إلى فلسفة الأنوار التي قامت عليها الثورة الفرنسية، ثم أصبحت بعد ذلك مبدأً كونيّاً من مبادئ حقوق الإنسان وهو مبدأ الأنسنة. ولكن هذا المبدأ كغيره من مبادئ الحداثة سيتم تطبيقه وتنزيله على الواقع الغربي، فاكتسب خصائص هذا الواقع، وصحبته «اعتقادات وافتراضات خاصة مستمدة من مجاله التداولي»[2].

ويمكننا أن نميز في مبدأ الأنسنة بين روحه التي يمكن تنزيلها على أي واقع وبين تطبيقه على الواقع الغربي، الذي اكتسب به المبدأ مسلمات قد يكون بعضها فاسداً، فيتسبب في «دخول بعض الآفات على التطبيق، وهذا

---

(١) الفكر الأدبي المعاصر، ص١٠٢.

(٢) روح الحداثة، طه عبد الرحمٰن، ص٣٥.

بالذات هو وضع التطبيق الغربي لروح الحداثة، إذ انبنت على مسلمات باطلة جلبت جملة من المضار للحياة الإنسانية»[١].

إن مبدأ الأنسنة الذي رفعته الثقافة الفرنسية شعاراً، واعتمدته معياراً لتحديث فكر وثقافات الشعوب الأخرى التي وصفت بالبدائية والمتوحشة سرعان ما يتحول إلى فردانية متطرفة، تقوم على البطش والقهر والاستعمار. ولا يخفى أن ثمة فرقاً بين الأنسنة المرتبطة بالإنسان وبين الفردانية المقترنة بالفرد، فالإنسان رتبة مثالية نحكم عليها بمنظار القيم والأخلاق، أما الفرد فهو «رتبة اجتماعية نحكم عليها من منظور الواقع، بيد أن الحداثة الغربية خرجت من رتبة الإنسان إلى رتبة الفرد خروجاً استبدل مكان صفات الكمال صفات الأثرة والأنانية»[٢].

وما يقال عن البنيوية ينطبق كذلك على مناهج ما بعد البنيوية كتفكيكية دريدا وبارت في أعماله الأخيرة، التي تعد اتجاهاً ومنهجاً تأويليّاً يستقي خلفياته من تيارات فلسفية متعددة، منها ما يعود إلى السفسطائية والغنوصية، ومنها ما يعود إلى فلسفة العدم، ومنها ما يعود إلى التراث القبالي اليهودي، غايته رفض الثنائيات القديمة وتحطيم بنياتها العميقة. وبذلك تكون التفكيكية اتجاهاً في التأويل والقراءة يفضل الشكل، ويميل إلى الأخذ بنسبية مطلقة قد تصل إلى العدمية. ويذكر محمد مفتاح أن هذا الاتجاه قد انتشر في بيئات ثقافية كثيرة وهاجر إليها، وقد خضع لتحليلات دقيقة كشفت عن خلفياته واستراتيجياته، وبيَّنت خطورته على الفكر العقلاني الناشئ، وعلى الرغم من ذلك كله فلا يرى الناقد مانعاً، ولا يجد حرجاً من استعارة هذا النموذج ونقله إلى مجال التداول الإسلامي وتوظيف بعض طروحاته الإيجابية مع الاحتياط[٣].

من هذا المنطلق إذن واستناداً إلى هذين الشاهدين نميل إلى الرأي القائل

---

(١) روح الحداثة، ص٣٥.

(٢) نفسه، ص٦٢.

(٣) مجهول البيان، ص١٠٢.

بأن المناهج الغربية تقدم نماذج ومناويل في القراءة والتفسير والتأويل، ذات خطط واستراتيجيات وأدوات إجرائية، ولكنها لا تملك صفت العلمية والموضوعية والكونية كما توهم كثير، وإنما هي مفاهيم لا تسلم من الذاتية التي تحمل مضموناً فلسفيّاً وفكراً إيديولوجيّاً يتحكم في القراءة والتفسير، وفي ترتيب المفاهيم حسب سلم هرمي، مركزاً وهامشاً، تقديماً وتأخيراً، وتظل هذه المناهج حاملة لجيناتها حتى بعد هجرتها إلى مجال تداولي آخر. والحكم ذاته يصدق على تيار ما بعد الحداثة الذي تمثله جوليا كريستيفا، ورولان بارت، وميشيل فوكو، وجاك دريدا وآخرون. ويمكننا أن نحصر المنطلقات الإيديولوجية لهذا التيار في مجموعة من المفاهيم صيغت منها نماذج في القراءة والتحليل، نذكر منها: القطيعة والإبستمي، واللامفكر فيه، ومقولة موت المؤلف، والأناكرام، والإبدال، والتناص، والعماء، والتقويض، والمركز، والاختلاف، والقارئ والقراءة، كل ذلك له صلة نسب بنواة مركزية هي النص وفق مفهومه الحداثي الذي عليه مدار القراءة.

وعلى الرغم مما بين هذه المناهج التأويلية من اختلاف فإنها تنظر إلى النص باعتباره نسيجاً وفسيفساء مكوناً من نصوص أخرى، مما يجعل النص عبارة عن مضمار للكرنفالية والحوارية، وصراع الأضداد والتناقضات التي تجمعها كلها بنية نصية ذات نسق دلالي، لا تحيل على الخارج ولا على المؤلف، إنها تشكل سلطة النص وموت المؤلف. أما عند القراءة فإن هذه المناهج تقدم نموذج القارئ الحر الذي ينأى عن الاستقراء والاستنتاج العقليين، ويستند إلى تجربته الفردية وإلى قدرته وموسوعته وسلطته في اتخاذ القرار، وإسناد المعنى للنص وفق رأيه ورؤيته وكما يساوق تجربته الفردية، مما يدفعه إلى تمجيد قراءاته وتفضيلها، ونفي باقي القراءات الأخرى، وبذلك تصبح للقارئ سلطة على النص[1]، تتحول معها القراءة إلى عبث وفوضى، يشبهها أمبرتو إيكو في معرض نقده لقراءة دريدا التفكيكية بانتشار الخلايا السرطانية في الجسم لتحطمه وتقوضه.

---

(١) المفاهيم معالم، محمد مفتاح، ص٢٩.

وخروجاً من تيه هذه المفاهيم وتعددها وتشعبها إلى أصول وفروع وفروع الفروع، فإننا نؤثر أن يكون المنطلق والمرجع مقالين جامعين لبارت، أحدهما عن موت المؤلف، وهو درس من الدروس التي ألقاها في الكوليج دو فرانس، والثاني عن النص، وقد نشر في الموسوعة الفلسفية الكونية. والمقالان معاً يتعرض فيهما بارت لمفهوم النص وفق رؤية حداثية، فتحدث عن خصائصه وأبعاده وحقيقته، وعن جذوره الدينية، وتحدث عن موت المؤلف وميلاد القارئ وسلطته، ثم تحدث عن مسار مفهوم النص وأطواره، وما أصابه من تطور وتحول في وظائفه ودلائله، ثم تعرض بعد ذلك إلى علاقة النص بالحقيقة وفق تصور ما قبل الحداثة ووفق مفهوم الحداثة.

فالتصور الأول كان ينظر إلى النص بوصفه دالّاً على معنى قار ووحيد هو معنى المؤلف، وبوصفه مبيناً للحقيقة التي تكون محجوبة ثم تنكشف باتباع قواعد المنهج، وهنا نحيل إلى منهج التبين الذي أشرنا إليه آنفاً عند جماعة بور رويال، وإلى الكوجيتو الديكارتي الذي يجعل الحقيقة كامنة في النص وأن اتباع المنهج العقلي من شأنه أن يجليها.

أما التصور الثاني للنص الذي يتجسد في المفهوم الحداثي، فيتمثل في كونه لم يعد مبيناً للحقيقة، دالّاً على معنى المؤلف، وإنما أصبح النص حجاباً للحقيقة، إذ أنه لا يعبر إلا عن حقيقة محتملة ومحايثة، ينشئها في بنيته، وبذلك يتم «الانتقال من نص الحقيقة إلى حقيقة النص. وفي ضوء هذا المفهوم للعلاقة بين النص والحقيقة لا مجال للحديث عن الخطأ والصواب في نص من النصوص. فالتخطئة أو التصويب يصحان إذا كنا نتعامل مع النص بوصفه يعكس أو يتطابق مع حقيقة ذهنية أو خارجية قائمة بمعزل عنه، كما هو شأن النقد الكلاسيكي الذي يستخدم مفهومات الدحض والتناقض أو التهافت. أما إذا كان النص يخلق حقيقته ويمتلك وقائعيته، فعلينا ان نتعامل معه كما نتعامل مع الحدث»[١].

---

(١) النص والحقيقة، علي حرب، ص٢٣.

ويذهب علي حرب ـ وهو من المتأثرين والمتحمسين لمفاهيم ما بعد الحداثة وخاصة مفاهيم التفكيكية ـ أبعد من ذلك فيشكك في قدرة النص عن التعبير عن معناه الظاهر من خلال مقصديته اللسانية التي يحددها المعنى المعجمي والحقيقة العرفية، فالنص ـ كما يقول علي حرب متبعاً في ذلك المقولة التفكيكية ـ لا يقول الحقيقة ولا يصرح بها، وإنما يسكت عنها ويواريها. «هكذا لا ينبغي أن نأخذ بما يصرح به المؤلف من المواقف والآراء، أو أن نأخذ بما يطرحه النص من القضايا والأطروحات. فليس النص بأطروحاته وبياناته، بل بما يتأسس عليه ولا يقوله، بما يضمره ويسكت عنه. والنص يسكت ليس لأن مؤلفه ضنين بالحقيقة على غير أهلها، ولا بسبب تقيَّته من سلطة يخشاها، ولا لغرض تربوي تعليمي يومئ إليه، كما ذهب بعض مفسري القرآن، بل لأن النص لا ينص بطبيعته على المراد، ولأن الدال لا يدل مباشرة على المدلول. هذا هو سر النص. إن له صمته وفراغاته، وله زلاته وأعراضه وله ظلاله وأصداؤه. (. . . . . .) ومن هنا يتصف النص بالخداع والمخاتلة ويمارس آلياته في الحجب والمحو أو في الكبت والاستعباد. باختصار للنص ألاعيبه السرية وإجراءاته الخفية، وهي ما يمكن تسميته (استراتيجية الحجب)»[1].

ولما كان النص لا يقول الحقيقة، وإنما يسكت عنها ويحجبها فإن قراءته تعني: إعادة كتابته من جديد، وذلك بالابتعاد عن مقاصد النص وعما يريد قوله. فقراءة النص أو إعادة كتابته ليست تفسيراً للمراد ولا كشفاً لمعناه وحقيقته، وإنما هي كشف واكتشاف لإرادة حجب الحقيقة في الكلام[2].

كما أن المفهوم الحداثي للنص يشمل أيضاً بنيته التكوينية التي تعود إلى تلاقي النصوص وتلاقحها وإلى تعالق معانيها بعيداً عن الفاعل الذي ينشؤها؛ لأن الفاعل نفسه في مفهوم الحداثة لا وجود له، وإنما هو خاضع لبنيات أكبر

---

(١) النص والحقيقة، ص١٥ ـ ١٦.

(٢) نفسه، ص٢٠.

منه هي اللغة والثقافة. يقول بارت: «إن النص لا ينشأ عن رصف كلمات تولد معنى وحيداً، معنى لاهوتيّاً إذا صح التعبير (هو رسالة المؤلف الإلٰه)، وإنما هو فضاء متعدد الأبعاد، تتمازج فيه كتابات متعددة وتتعارض من غير أن يكون فيها ما هو أكثر من غيره أصالة. النص نسيج من الاقتباسات تنحدر من منابع ثقافية متعددة»[١].

إن هذه المفاهيم التي عرضناها بإيجاز هي التي تبناها أصحاب تيار ما بعد الحداثة، وبنى وفقها مناويله ومناهجه في قراءة الفكر والثقافة الغربية، فهي إذن تمثل العنصر المشترك الجامع بينها كلها، إذ نجدها تحضر في حفريات فوكو، ودلائلية كريستيفا، وتفكيكية دريدا.

٥ ـ النص القرآني والقراءة الحداثية:

والمتأمل في واقع الفكر العربي المعاصر يلفت انتباهه حضور هذه المفاهيم والحفاوة والاهتمام الكبير الذي حظيت به، فصيغت منها مناويل ونماذج ومناهج في قراءة النص، فوصفت قراءتها بالقراءة الحداثية. وتهمنا من هذه القراءة تحديداً كل قراءة نقدية انشغلت بالنص القرآني ودارت حوله؛ لأنه هو محور كل الدراسات في تراثنا الإسلامي.

إن الوجه الذي تحقق به هذه القراءة حداثيتها هو أنها قراءة انتقادية في مقابل القراءة الاعتقادية الإيمانية. ويقصد محمد أركون بالقراءة الإيمانية «كل تعامل مع القرآن الكريم يرسخ الإيمان ويثبته في نفوس المؤمنين»[٢]. ويدخل ضمن هذه القراءة كل ما كتب عن القرآن الكريم قديماً وحديثاً، ومنه التراث التفسيري الذي خلفه المسلمون.

أما القراءة الحداثية فهي كل قراءة تستند إلى المناهج اللسانية والسيميائية والأدبية لزحزحة المعنى الظاهر الذي يتضمنه النص، والتوجه نحو القراءة التي

---

(١) درس السيميولوجيا، ترجمة: عبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال، ص٨٥.

(٢) الظاهرة القرآنية، ص١٢٠.

تهتم ما ينتج تعددية المعنى والدلالة. وحين تصبح غاية هذه القراءة منحصرة في تعددية المعنى ولانهائيته وليس في الحقيقة ومعناها، فإنها تلغي مقاصد النص التي كان يتوخاها التأويل العقلاني ويحصرها في الحقيقة والصواب والحكمة. فكل نص يتضمن حقيقة ذات مضمون دلالي، تكون إما قطعية يقينية وإما ظنية مرجوحة، وأنها تكون منزهة عن اللغو فتحصل بها الفائدة، وتكون منزهة عن اللهو فتحصل بها الحكمة. وبذلك تكون الحقيقة جامعة لكل ما تحصل به الفائدة ويتحقق به الغرض.

إن من بين القراءات التي تنضوي تحت هذا التيار نذكر قراءة محمد أركون ومدرسته التونسية التي يأتي على رأسها عبد المجيد الشرفي، وقراءة نصر حامد أبي زيد، وقراءة طيب تيزيني، كما يدخل ضمنها كذلك التأويل الموضوعاتي للقرآن الذي دعا إليه حسن حنفي، وأيضاً قراءات علي حرب.

ولقد اتبعت هذه القراءة ثلاث خطط انتقادية، لكل واحدة هدف وأداة، وهي: خطة الأنسنة، وخطة العقلنة، وخطة الأرخنة.

٥ ـ ١ ـ خطة الأنسنة:

تهدف القراءة الحداثية للقرآن ـ تحقيقاً لمبدأ الأنسنة ـ إلى رفع عائق القداسة، المتمثل في نقل النص القرآني من الوضع الإلٰهي، ومن لغة الوحي المتعالي إلى الوضع البشري الذي يحكمه لسان بشري كشأن بقية الألسنة البشرية. ويلح أصحاب التيار الحداثي أن غايتهم من القراءة هي «نزع الميثية عن النص الديني بمحاولة أنسنته بعلمنة القراءة»[١].

إن من بين المحاولات التي اتبعت خطة الأنسنة من أجل رفع القداسة عن النص القرآني، محاولة أبو زيد في درس القرآن وعلومه. ويقدم أبو زيد نفسه من خلال كتاباته بوصفه مثقفاً صاحب مشروع، وأن مشروعه يهدف **إلى**:

١ ـ نقد التراث وتحليله مع تركيز الاهتمام على النص القرآني بشكل خاص بوصفه محور الثقافة الإسلامية.

---

(١) في قراءة النص الديني، عبد المجيد الشرفي، ص٩٥.

٢ ـ تقديم تأويل علمي أو فهم موضوعي يتحرر من النظرة التقديسية للنص، ولهذا يندرج كتابه «مفهوم النص» ضمن العمال المخصصة لنقد الفكر الديني عموماً وللخطاب القرآني خصوصاً.

لقد تناول أبو زيد في هذا الكتاب النص القرآني بصفته منتجاً ثقافيّاً، وليس وحياً متعالياً؛ أي: أنه نص لغوي ينتمي إلى الثقافة العربية التي أنتجها واقع العرب التاريخي والاجتماعي خلال عهد النبوة. ويشبه هذا الموقف الذي تبناه أبو زيد من النص القرآني «موقف أدونيس الذي يتعامل مع النص القرآني بوصفه أيضاً نصّاً لغويّاً يقرأ كما يقرأ النص الأدبي؛ أي: خارج كل بعد ديني، على ما جاء في كتابه: «النص القرآني وآفاق الكتابة». لذلك يقترب أبو زيد في طريقة تعامله مع القرآن من أكون الذي يعتبر أن الخطاب القرآني شأنه شأن أي خطاب ديني، هو نتاج معرفي يخضع للشروط النقدية التي تخضع لها النتاجات المعرفية الأخرى؛ أي: خطابات البشر»[1].

لقد استند أبو زيد في هذا الزعم إلى دعوى تشبيهية، تتمثل في المماثلة بين القرآن الكريم والنبي عيسى عليه السلام، وقد تأولها تأويلاً بعيداً، وأخرى آلية توسل فيها بآليات وأدوات المناهج الهرمينوطيقية من قبيل اللسانيات البنيوية والسيميائية والتفكيكية والأنثروبولوجيا والتحليل النفسي وغيرها من المناهج الحداثية وما بعد الحداثة.

١ ـ دليل المماثلة:

أقام أبو زيد دعواه عن لسانية النص القرآني ولغته البشرية على مبدأ المشابهة بين النص القرآني وبين النبي عيسى عليه السلام، يقول: «والمقارنة بين القرآن والسيد المسيح من حيث طبيعة (نزول) الأول وطبيعة (ميلاد) الثاني تكشف عن أوجه التشابه بين البنية الدينية لكل منهما داخل البناء العقائدي للإسلام نفسه.

ولعلنا لا نكون مغالين إذا قلنا إنهما ليستا بنيتين، بل بنية واحدة رغم

---

(١) الاستلاب والاسترداد، علي حرب، ص٩٦.

اختلاف العناصر المكونة لكل منهما، فالقرآن كلام الله وكذلك عيسى عليه السلام: ﴿رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥ﴾ [النساء: ١٧١][(١)].

ويذكر أبو زيد أن الفكر الإسلامي رغم أنه قد أنكر على الفكر الديني المسيحي توهم الطبيعة المزدوجة (اللاهوت والناسوت) للسيد المسيح وأصر على طبيعته البشرية، فإنه أصر على الطبيعة المزدوجة للنص القرآني وقد وقع في التوهم نفسه الذي وقع فيه الفكر المسيحي حيث تترتب عن التوهم المسيحي عبادة الإنسان في العقائد المسيحية، بينما أدى التوهم في العقائد الإسلامية «إلى القول بقدم القرآن وأزليته بوصفه صفة قديمة من صفات الذات الإلهية. . . . . . وفي الحالتين يتم نفي الإنسان وتغريبه عن واقعه»[(٢)].

وما ينتهي إليه أبو زيد بشأن هذه الدعوى هو أن النص القرآني مثله مثل بقية النصوص الدينية الأخرى «هي نصوص لغوية شأنها شأن أية نصوص أخرى في الثقافة، وأن أصلها الإلٰهي لا يعني أنها في درسها وتحليلها تحتاج إلى منهجيات ذات طبيعة خاصة تتناسب مع طبيعتها الإلهية الخاصة»[(٣)].

٢ ـ الدليل الأداتي:

لإزالة عائق القداسة أخضع أبو زيد النص القرآني للنقد والتشريح متوسلاً بأدوات منهجية مقتبسة من النموذج اللساني كما أرساه دي سوسير، وينطلق أبو زيد من ثنائية اللغة والكلام ليشير من خلالها أن النص القرآني ومعه النصوص الدينية كلها ليست إلا كلاماً» يمثل نظاماً جزئيّاً ـ أو شفرة خاصة ـ داخل النظام الكلي المخزون في ذاكرة الجماعة»[(٤)]. وهكذا يستخدم أبو زيد هذه الثنائية لتحديد طبيعة العلاقة بين النصوص الدينية وبين النظام اللغوي الذي تنتج من خلاله. بمعنى أن هذه النصوص لا تنفك عن النظام اللغوي العام

(١) نقد الخطاب الديني، أبو زيد، ص٢٠٧.
(٢) نفسه، ص٢٠٨.
(٣) نفسه، ص٢٠٨.
(٤) نفسه، ص٢٠٥.

للثقافة التي تنتمي إليها[١]. ويشير أبو زيد إلى أن عدم إخضاع الكلام الإلٰهي إلى مناهج التحليل العقلية الإنسانية، والفصل بينه وبين الكلام الإنساني هو توهم أسسه التصور الأشعري يقوم على فرضية الانفصال بل على التعارض والتضاد بين الإلٰهي والإنساني[٢].

وحينما يتحدث أبو زيد عن القرآن يميل إلى استعمال مصطلح النص ليس بمعناه الأصولي الذي يكون لفظه دليله ولا يتطرق إليه احتمال، وإنما حسب المفهوم المتداول عند أصحاب التيار البنيوي، وهو ما يقابله اللفظ الأعجمي «Texte» الذي يدل على معنى النسيج في تداخل خيوطه وتشابكها، حتى إنه كان يشبه عند بارت في بنائه وتركيبته بنسيج العنكبوت[٣]، وفي ذلك إشارة إلى أن النص تناص، يعود في تكوينه إلى أمشاج من نصوص سابقة ومتشابكة، يترابط بعضها مع بعض، ثم تترسب في النص الجديد، وبذلك يكون النص امتصاصاً وتحويلاً وتحويراً لنصوص سابقة، حاورها ثم أدمجها في بنيته. وكما يكون النص في التصور البنيوي خليطاً من نصوص سابقة، يكون كذلك نسيجاً من العلامات ذات وجهين، وجه الدال ووجه المدلول، والعلاقة بينهما علاقة اعتباطية، لا تربطها بموضوعها علاقة ضرورية، فهي تشير ولا تشير في الوقت ذاته، بمعنى أنها لا تحيل على حقيقة ولا على مرجع خارجي، وإنما تحيل على دالها فقط الذي يوجد في الصورة الذهنية.

هكذا يتحول النص القرآني، وفق هذا التصور ذي النزعة الشكلانية، إلى بنية لغوية ونصية ذهنية، ولا يخفى أن التأكيد على هذه البنية النصية يراد به نفي مقاصد النص العقدية والخلقية والتربوية، والاقتصار على وظيفة واحدة، هي الوظيفة اللغوية والجمالية فحسب، ولهذا نجد أبو زيد يصف القرآن الكريم بأنه «كتاب العربية الأكبر، وأثرها الأدبي الخالد دون نظر إلى اعتبار

---

(١) نقد الخطاب الديني، ص٢٠٥.

(٢) نفسه، ص٢٠٦.

(٣) لذة النص، رولان بارت، ص٦٢ ـ ٦٣.

ديني هو ما نعتقده وتعتقده معنا الأمم العربية أصلاً... ويجب أن يسبق كل غرض، ويتقدم كل مقصد»[1]. ثم يتحدث عن النصوص الدينية فيحددها تحديداً لغويّاً بعيداً عن علاقتها بفاعلها ومصدرها الإلٰهي فيقول: «ليست النصوص الدينية نصوصاً مفارقة لبنية الثقافة التي شكلت في إطارها بأي حال، والمصدر الإلٰهي لتلك النصوص لا يلغي إطلاقاً حقيقة كونها نصوصاً لغوية بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط الزمان والمكان... وأي حديث عن الكلام الإلٰهي خارج اللغة من شأنه أن يجذبنا شئنا أم أبينا إلى دائرة الخرافة أو الأسطورة»[2].

لقد انساق أبو زيد وراء أدوات ذات نزعة شكلانية وبنيوية محضة، وافتتن بها كثيراً وتعسف في إخضاع النص القرآني لآلياتها حتى إنه كان ينكر نصوصاً قرآنية صريحة حينما تتعارض وتصوره البنيوي الذي ينكر الفاعلية والوظائف العملية، واضطره الافتتان بهذه الأدوات إلى تصيد بعض نصوص عبد القاهر الجرجاني اقتطعها من سياقها عنوة لتعضد فكرته التي تقول بنصية القرآن بالمعنى البنيوي البعيد عن كل فاعل خارج النص[3].

إن مما سيترتب عن مبدأ المشابهة بين النص القرآني وبقية النصوص البشرية هو أنه لا يفهم ولا يفسر إلا بالرجوع إلى اللغة التي كتب بها وإلى الثقافة التي أنشأته ونشأ فيها، مما يجعل النص القرآني الأسمى ينزل من رتبة التعلق بالمطلق إلى رتبة التعلق بالنسبي، حيث يفصل عن مصدره المتعالي، ليتم ربطه بالقارئ الإنساني النسبي الذي يستنطقه ويفهمه من خلال مرجعياته الثقافية، وعندها يقبل النص القرآني معاني متعددة لا حصر لها، وينفتح على احتمالات وتأويلات غير متناهية، مما يعني: القول بالمعنى المؤجل الذي تتبناه التفكيكية.

---

(١) مفهوم النص، نصر أبو زيد، ص١٢.

(٢) النص، السلطة، الحقيقة، أبو زيد، ص٩٢.

(٣) نفسه، ص٩٣ ـ ٩٤.

٥ ـ ٢ ـ خطة العقلنة:

إن الهدف من هذه الخطة هو رفع عائق الغيبية المتمثل في الاعتقاد أن القرآن وحي ورد من عالم الغيب. ويرى أبو زيد أن القول بأن القرآن وحي من عند الله؛ نزل به الروح الأمين جبريل على قلب النبي ﷺ؛ هو تفسير غيبي غير عقلاني، وأن المدخل الأمثل لفهم هذا النص يمر عبر استدعاء المناهج العقلية الهرمينوطيقية، واتخاذها وسيلة للقراءة الحداثية. إن من مهام هذه القراءة ذات التوجه العقلاني هو إخضاع النص القرآني والخطاب الديني إلى المناهج العلمية في الفهم والتحليل.

ويبدأ التفسير العلمي الموضوعي عند أبو زيد من النظر إلى النص القرآني بوصفه منتجاً ثقافيّاً تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاماً. «وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو بديهية ومتفقاً عليها، فإن الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهية، ويعكر من ثم إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النصوص»[١].

إن المفهوم العلمي والتفسير الموضوعي الواقعي لمفهوم الوحي عند أبو زيد هو النأي به عن كونه وحياً ربانيّاً، وربطه بالثقافة السائدة في الذهنية العربية، والمتمثلة في ارتباط الشعر بالكهانة والجن. فهذه الثقافة هي المرجع الوحيد الذي يمكن الاتكاء عليه في تفسير الوحي القرآني، يقول: «لقد ظل هذا التصور تصور اتصال البشر بعالم الجن أو العوالم الأخرى بصفة عامة جزءاً من المفاهيم المستقرة في الثقافة العربية الإسلامية، وعلى أساسه أمكن تفسير ظاهرة النبوة ذاتها من خلال نظرية الخيال عند الفلاسفة والمتصوفة»[٢].

وبهذا التفسير لم يعد النص القرآني وحياً غيبيّاً ربانيّاً، بل إنه أصبح جزء من منظومة الفكر السائد ومنتجاً ثقافيّاً، مرتبطاً بالبنية وبالذهنية العربية التي نشأ فيها، وهذا تفسير مغرق في الواقعية المادية والأمبريقية، يؤله الواقع المادي

---

(١) مفهوم النص، ص٢٤.

(٢) نفسه، ص٤١.

ويقدس الفلسفة الديالكتيكية الماركسية[1]، التي تصر على أن الشرط المادي الاجتماعي والبنية التحتية هو السبب في وجود الفكرة، وهو مناط قبولها باعتبارها منتجاً ثقافيًّا نابعاً من بنية اجتماعية. وبهذا الفهم يكون النص القرآني نصّاً دينيّاً يستوي مع غيره من النصوص الدينية الأخرى توحيدية كانت أم وثنية، تعتمد في التعامل معه أدوات النظر والاستنتاج العقلي الذي أطلق سلطة العقل في القراءة دون قيد أو حدود.

ينطلق أبو زيد إذن في قراءته للنص القرآني من الفرضية التي تبناها تيار الحداثة، وهي فرضية ترى في النص عائقاً يحول دون حرية العقل وإبداعاته ولذلك يجب تحطيم سلطته.

والمتأمل في كتابات أبو زيد يلاحظ أن هذه القضية قد شغلت باله وشكَّلت نواة أعماله، حتى تحولت إلى هاجس نظري ملك عليه عقله، فاضطره الدفاع عنها إلى الاستعانة ببعض المناهج الهرمينوطيقية، استند إليها في قراءته للنصوص الدينية وتحليله لها. ويصف أبو زيد هذه القراءة بأنها قراءة علمية تراعي سياق النصوص، وبذلك فهي تختلف عن بعض القراءات العصرية التي وصفها بالقراءات التلوينية والإيديولوجية والمغرضة[2].

ولتكن البداية من هذا الكتاب الذي وضع له مؤلفه عنواناً مفككاً وهو: «النص، السلطة، الحقيقة». فهذا الكتاب يلخص تجربة أبو زيد التي عرضها في كل كتبه، وهي تجربة تدور حول الدفاع عن فرضية واحدة ظلت تتكرر في كل كتبه.

لقد تعمد أبو زيد إيراد عنوانه بهذا الشكل المفكك حتى يدع للقارئ ملء الفراغ وتشكيل جملة العنوان بنفسه انطلاقاً من هذه الجملة المفككة بعد الانتهاء من قراءة الكتاب. وما يدركه القارئ في الأخير هو ترتيب جملة

---

(١) النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، قطب الريسوني، منشورات الأوقاف، المغرب، ص٢٨٢.

(٢) ينظر: كتاب النص، السلطة، الحقيقة.

العنوان بالصيغة الآتية: (النص يمارس سلطة تحول دون الحقيقة). إن هذه الجملة النواة هي التي تتحكم في قراءة أبو زيد وتوجهها حتى إنها كادت تتحول إلى رؤية تعبر عن مواقف المؤلف ونواياه.

ينظر أبو زيد إلى النص باعتباره سلطة تنتمي إلى الماضي، ولكنها تحاول الهيمنة على الحاضر والمستقبل، وبذلك تكون هذه السلطة قطعت الطريق على العقل وحالت دون قدرته «على صياغة القوانين التي تناسبه»[١]. ويقصد أبو زيد بالنصوص القرآن فهو «النص الأول والمركزي في الثقافة؛ لأنه استوعب النصوص السابقة عليه كافة. فقد تولد عنه نص «السُّنَّة»... وعن النصي معاً تولد نص الإجماع الذي صار نصّاً مشرعاً أيضاً»[٢]. فهذه كلها في نظره نصوص مشرعة تحولت بفضل الشافعي إلى نصوص مطلقة صالحة لكل زمان ومكان. يقول أبو زيد: «يبدأ الشافعي بتقرير مبدأ على درجة عالية من الخطورة، فحواه: أن الكتاب ـ القرآن الكريم ـ يدل بطرق مختلفة على حلول لكل المشكلات والنوازل التي وقعت أو يمكن أن تقع في الحاضر أو المستقبل على السواء... وتكمن خطورة هذا المبدأ الذي ساد تاريخنا العقلي والفكري وما زال يتردد حتى الآن في الخطاب الديني بكل اتجاهاته وتياراته وفصائله، وهو المبدأ الذي حول العقل إلى عقل تابع يقتصر دوره على تأويل النص واشتقاق الدلالة منه»[٣].

فالشافعي، في نظر أبو زيد إذن، هو المؤسس الحقيقي لمبدأ سلطة النصوص لمواجهة سلطة العقل، وقد ظل هذا المبدأ سائداً على امتداد التاريخ الإسلامي، وصولاً إلى العصر الحديث ليأخذ صورة أخرى في الخطاب الديني المعاصر تجلت في مبدأ الحاكمية. ويذكر أبو زيد أن هذا المبدأ الذي يرد الظاهر كلها إلى الله، هو مبدأ يلغي فاعلية الإنسان[٤]، ويعيقه عن استخدام

---

(١) النص، السلطة، الحقيقة، ص١٨.

(٢) نفسه، ص١٩.

(٣) الإمام الشافعي والإيديولوجية الوسطية، أبو زيد، ص٢١.

(٤) نقد الخطاب الديني، ص٢٣.

عقله وخبرته وتجربته، بل إنه يسهم إلى جانب أجهزة القمع من الشرطة والجيش والتعليم والإعلام في ترسيخ بنية وعي المواطن المذعن الخاضع المطيع، ويساهم، من ثم، في تثبيت الواقع المحقق لمصالح طبقية حادة[(١)]. والمتأمل في مثل هذا الكلام يلاحظ أن هذه القراءة نفسها غير بريئة، فقد تطلق الحكم الذي تعوزه الحجة، وقد ينفي آخر يؤكده السياق التاريخي ويعضده.

إن الشافعي لم يفرض أي سلطة للنص كما زعم أبو زيد، وإنما وضع للنص معنى ومفهوماً لم يكن هو المعنى الوحيد والسائد، وإنما كان يشكل عند الأصوليين مسلكاً فقط، توسع أصحابه في تعريف النص حتى يشمل الظاهر والمفهوم، وذلك في مقابل مسلك آخر كان أصحابه على النقيض من سابقيهم، قد ضيقوا في تعريفهم للنص «لدرجة أنهم كانوا ينكرون النص بالكلية. حكى الباجي عن أبي محمد بن اللبان الأصبهاني قوله: لا يوجد النص أصلاً، وحكى عن أبي علي الطبري قوله: يعز وجوده، فإن كان فنحو قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ﴾ [الأنفال: ٦٤] و﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ [الإخلاص: ١]»[(٢)]. وهكذا يظهر أن الشافعي لم يكن إلا إماماً لمسلك لم يقبل به ممن ضيقوا من مفهوم النص. فلماذا تمَّ التأكيد على مسلك الشافعي وغيب غيره ممن يقول بندرة النصوص، والقول بذلك يعني: أن مجال التأويل وحرية العقل سيكونان أكثر نشاطاً. فأي سلطة هذه التي يتحدث عنها نصر أبو زيد؟

إن الذي ثبت تاريخيّاً، هو أن النص الديني لم يكن يوماً يشكِّل عائقاً وسلطة تحد من العقل، بل إنه على العكس من ذلك، يعد حافزاً للنظر والتأويل. ويذهب المفكر محمد إقبال إلى أن التفكير الإسلامي قد اتجه بفضل النص الديني اتجاهاً مخالفاً لاتجاه التفكير اليوناني «فالمثل الأعلى عند اليونان، كما يخبرنا (شبنجلر)، هو التناسب وليس اللانهائية، ولقد استغرق

---

(١) النص، السلطة، الحقيقة، ص٥٣.

(٢) تلقيح المفهوم بالمنطوق والمفهوم، عبد الفتاح الدخميسي، دار الآفاق العربية، ص٥٣.

عقولهم، وجود المتناهي في الخارج بحدوده الواضحة المعينة. أما في تاريخ الثقافة الإسلامية، فإننا نجد أن المثل الأعلى في مجال العقل المحض، وفي ميدان علم النفس الديني إنما هو تحصيل اللانهائي وإسعاد النفس به، وثقافة لها نزعة كهذه تكون معضلة المكان والزمان فيها معضلة بالغة الأهمية»[(١)].

إن المتأمل في مسار تاريخ العقل العربي والإسلامي يدرك بتلقائية، أن هذا العقل ما كان له أن يبلغ مستوى من النضج الفكري ـ والشاهد التاريخية التي تؤكد ذلك كثيرة ولا حصر لها ـ لولا النص الديني، وإنه في ظل الحاكمية الإلٰهية قد تمَّ تحريره وتنويره وتفعيله؛ لأن الحاكمية لا تلغي فاعلية الإنسان ولا تعوق قدراته العقلية في الإبداع، كما أنها لا تفرض الخضوع كما توهم ذلك نصر أبو زيد.

إن الحاكمية، كما هو معروف في الفكر الإسلامي، هي إعلان عام لتحرير الإنسان في الأرض من العبودية للعباد ومن العبودية لهواه إلى ألوهية الله وحده سبحانه وربوبيته للعالمين. ويشكل هذا الإعلان نوعاً من الحرية المثلى في أعلى مراتبها لم يصل إليها إنسان في ظل أي نظام وضعي. ألا يمكن للإنسان إذا ما تحرر من عبودية البشر ومنها عبودية نفسه وهواه، أن يتحرك في فضاء أكثر سعة في اتجاه اللامتناهي؟

٥ ـ ٣ ـ خطة الأرخنة:

ما كان يعتقده المسلمون بشأن النص القرآني باعتباره أحكاماً أزلية ثابتة، جاءت القراءة الحداثية لرفعه وتجاوزه، والقول بتاريخية النص القرآني. ويرى أبو زيد أن كل ما جاء في النص القرآني من قضايا وأخبار ليست سوى شواهد تاريخية تدل على طور من اطوار الوعي الإنساني تمَّ تجاوزه الآن. ولهذا ربطت هذه القراءة بين هذه الأخبار وبين سياقها الأصلي بيئة وزماناً. بقول أبو زيد: «إذا كانت النصوص الدينية نصوصاً بشرية بحكم انتمائها للغة والثقافة في فترة تاريخية محددة، هي فترة تشكلها وإنتاجها، فهي بالضرورة نصوص

---

(١) تجديد التفكير الديني، محمد إقبال، ترجمة: محمود عباس، ص١٥١ ـ ١٥٢.

تاريخية، بمعنى أن دلالتها لا تنفك عن النظام اللغوي الثقافي الذي تعد جزء منه. من هذه الزاوية تمثل اللغة ومحيطها الثقافي مرجع التفسير والتأويل»[1].

ولما كان النص القرآني في المفهوم الحداثي عبارة عن أخبار وقصص واستعارات فإن «العقل الذي ينبني عليه هو أقرب إلى العقل القصصي الأسطوري منه إلى العقل الاستدلالي المنطقي، نظراً إلى أن إدراكاته العقلية لا تنفصل عن الخيال والوجدان»[2]. إن هذا هو ما يشير إليه أبو زيد عندما يتحدث عن آيات الكرسي والعرش والقلم والروح، ويرى أن المعاصرين لمرحلة تكوُّن النصوص كانوا يفهمونها فهماً حرفيّاً، «ولعل الصور التي تطرحها النصوص كانت تنطلق من التصورات الثقافية للجماعة في تلك المرحلة. ومن الطبيعي أن يكون الأمر كذلك، لكن من غير الطبيعي أن يصر الخطاب الديني في بعض اتجاهاته على تثبيت المعنى الديني عند العصر الأول، رغم تجاوز الواقع والثقافة في حركتها لتلك التصورات ذات الطابع الأسطوري»[3].

لقد دفع مثل هذا التصور أبو زيد إلى القول بأن النص القرآني يعكس واقعاً تاريخيّاً وتصورات ثقافية تاريخية، وأن التمسك بدلالتها الحرفية إنما هو تثبيت لصورة واقع تجاوزه التاريخ والثقافة[4]. وتأسيساً لواقع إنساني من شأنه أن يغير ذهنية المتلقي المعاصر، وينفي عنه الذهنية الأسطورية التي تميز بها أسلافه هو اعتماد مفاهيم عقلية جديدة تتجاوز الدلالة الحرفية إلى التأويل المجازي، كما فعل المعتزلة في مجال تأويل النصوص الدينية ضد من كان يفسرها تفسيراً حرفي[5].

ولترسيخ مثل هذه الأحكام المرتبطة بتاريخية النص القرآني والاستدلال

---

(١) نقد الخطاب الديني، ص٢٠٩.

(٢) روح الحداثة، طه عبد الرحمٰن، ص١٨٤.

(٣) نقد الخطاب الديني، ص٢١٠.

(٤) نفسه، ص٢١١.

(٥) نفسه، ص٢١١.

عليها لجأ أبو زيد إلى اعتماد آليتين: واحدة اعتمد فيها مفاهيم ومسائل اشتغل بها المفسرون والأصوليون القدماء. أما الأخرى فقد استند فيها على مفاهيم منتزعة من المناهج اللسانية:

١ ـ آلية توظيف المفاهيم الإسلامية:

لكي يدعم أبو زيد مقولته التي تقوم على ارتباط بعض آيات الأحكام بالوقائع التاريخية، وأنها تعكس ذهنية من نزلت فيهم اعتمد قضايا من قبيل: أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه، والمكي والمدني، والتنجيم، والعام والخاص. لقد وجد أبو زيد في هذه المفاهيم آليات فركبها ووظفها لتقرير «البنية التاريخية الجدلية للآيات القرآنية، وتحصيل المشروعية لممارسة النقد التاريخي على هذه الآيات»(١). وكثيراً ما كان يتجاوز الحدود التي وقف عندها المفسرون، بل إنه كثيراً ما كان يحور ويحول هذه المفاهيم ويقلبها للإقرار بالتاريخية ونفي الأزلية، كما فعل مع الخاص والعام.

فالعام في مفهوم أبو زيد هو «الجانب الحي المستمر القابل للتجدد مع كل قراءة»(٢). أما الخاص فهو المتعلق بالجانب الدلالي الذي يشير إشارة مباشرة إلى الواقع الثقافي التاريخي لإنتاج النص٥٦. والنصوص التي يسوقها أبو زيد أمثلة وشواهد على الخاص هي النصوص الخاصة بالسحر والحسد والجن والشياطين، مما تمثل عنده «بنية ذهنية ترتبط بمرحلة محددة من تطور الوعي الإنساني»(٣).

٢ ـ آلية توظيف المفاهيم اللسانية:

ويذهب أبو زيد أبعد من ذلك في أمر هذه النصوص الخاصة ـ اعتماداً على اعتباطية اللغة كما تحدث عنها دي سوسير ـ وهي أنها ليست دليلاً على الوجود الفعلي الحقيقي، وإنما تدل على المفهوم الذهني كما هو متعارف عليه

---

(١) روح الحداثة، ص١٨٥.

(٢) نقد الخطاب الديني، ص٢١٤.

(٣) نفسه، ص٢١٤.

في اللسانيات، الذي يعني: أن اللغة لا تحيل على وجود خارجي ولا تستحضره، ولكنها تشير إلى مفاهيم ذهنية ليس لها وجود عيني. وهكذا يقرر أبو زيد استناداً إلى مبدأ الاعتباطية أن ورود كلمة الحسد في النص الديني ليس دليلاً على وجودها الفعلي الحقيقي، وإنما توجد وجوداً ثقافيّاً ذهنيّاً؛ لأن العلامة اللغوية لا تشير إلى الموجودات الخارجية، ولكنها تشير إلى مفاهيم ذهنية[1]. وهكذا يستند أبو زيد إلى هذا المبدأ لينكر وجود ظاهرة الحسد وجوداً عينيّاً على الرغم من وجود ألفاظ دالة عليها في النص الديني. «والذين يستدلون على وجود ظواهر السحر والحسد بوجود الألفاظ الدالة عليها في النص الديني يقعون في خطأ التسوية بين الدال والمدلول»[2].

ويَظهر من خلال هذا الكلام أن أبو زيد قد بنى حكمه على مفهوم الاعتباطية، وكأنه مسلمة لا يأتيها الباطل ولا تقبل النقص ولا النقض. ولقد غابت عنه أن قضية الاعتباطية لا يسلم بها المنتمون إلى تيار البنيوية أنفسهم، حيث يرى يالمسليف أن مبدأ الاعتباطية يتجلى في العلاقة بين العلامة اللغوية ومرجعها لا بين الدال ومدلوله ـ كما نقلها أبو زيد مقلداً ـ التي تكون العلاقة بينهما ضرورية. أما إذا تجاوزنا اللغة العادية إلى اللغة السامية كلغة الخطابات الأدبية فإن مبدأ الاعتباطية لم يعد له اعتبار؛ لأن طبيعة اللغة في هذه الخطابات ـ كما يذكر جاكبسون وجان كوهين وغيرهما ممن ينتمون إلى تيار الشعرية البنيوية ـ تقوم على التبرير، المبني على محاكاة المعنى محاكاة صوتية أيقونية. وإذا ما تبين أن مفهوم الاعتباطية لم تكتمل صبغته العلمية الشمولية، فإن ما بني عليه من أحكام ونتائج فاقد لصفة العلمية وللمنجز العلمي الراسخ.

لقد أصر أبو زيد أن يعمل بهذه الآلية، وبنى عليها حكماً جعله حاسماً نافذاً، واتهم مخالفيه بالتقليدية والجمود، لكنه سرعان ما تبين أن المنقول نفسه قد تجاوزه ممن ينتمون إلى المجال نفسه والسياق الثقافي ذاته، ومع ذلك

---

(١) نقد الخطاب الديني، ص٢١٨.

(٢) نفسه، ص٢١٩.

بقي مقرّاً بالأحكام والنتائج التي أقامها على هذه النصوص، ولم يجعله ذلك يراجع طريقته الإسقاطية التي راحت تسقط على النص القرآني هذه الآليات المتجاوزة دون اعتبار لتاريخيتها ولا لنسبية فوائدها ونتائجها.

ولقد أوهم أبو زيد القارئ أن ما توصل إليه من نتائج قد بلغ الغاية في تحديث قراءة النص القرآني، ولكننا عند إعادة النظر نجد أن هذه النتائج «تدخل في إحدى الحالات الثلاث: إما أنها ترديد لما توصل إليه علماء الغرب، وإما أنها ترديد لما توصل إليه علماء الإسلام، وإما أنها بضاعة مزجاة لا ترقى إلى استنتاجات هؤلاء ولا إلى استنتاجات أولئك»[١].

لقد ذهب أبو زيد بعيداً في تحليله النص فذكر أن النص القرآني قد أنشأ واقعاً جديداً في بنائه اللغوي، وبسبب هذا الواقع اللغوي الذهني شنت العرب الحرب ضد النص[٢]. وهذا كلام مغرق في الشكلانية، مفتون بالتحليل البنيوي النصي الذي كان يرى أن وظيفة الأدبية تنحصر في صنع عوالم ذهنية خيالية ذات شخوص تخييلية، ليست من لحم ودم، وإنما هي من حروف وكلمات كما يذكر بارت، لا تربطها صلة بالعالم الحقيقي. فإذا كان النص القرآني ينحو هذا المنحى البنيوي ذا النزعة النصية، فمعناه أن النص لم ينشئ واقعاً فعليّاً وتاريخيّاً، ولم يصنع جيلاً بشريّاً، ولم تكن له وظيفة تربوية وعقدية، وإنما كان يبني واقعاً ذهنيّاً صوريّاً لا مرجع له. وهذا نوع من التزوير التاريخي التجأ إليه أبو زيد لتسويغ فرضيته، مهدراً بذلك السياق التاريخي الذي طالما أكَد على أهميته في فهم النص القرآني.

٦ ـ نتيجة:

يتبين لنا من خلال هذه الخطط أن القراءة الحداثية هي استنساخ للنموذج الغربي تصوراً وممارسة، وتنزيله على النص القرآني الذي يعد أصلاً من أصول المجال التداولي الإسلامي، ويحتل قمة السلم القيمي.

---

(١) روح الحداثة، ص١٩١.

(٢) مفهوم النص، ص١٥٩.

إن قياس الواقع العربي على واقع الآخر ـ كما تصنع القراءة الحداثية حين أنزلت نتائج الحداثة الغربية على النص الديني ـ هو قياس فاسد، وأنه ليس من الحداثة المبدعة؛ لأنه يعيد إنتاج الفعل الحداثي كما حصل في تاريخ وثقافة الآخر، مقلداً أطواره وأدواره. ويظهر هذا التقليد من كون هذه الخطط منتزعة من واقع الصراع الذي خاضته الحداثة الغربية وخاصة الأنواريون في أوربا مع رجال الكنيسة. فهل من الضروري أن يكون رفع القداسة والغيبية عن النص الديني شرطاً لتحقق الحداثة المنشودة؟ أليس في هذه المماثلة والمقايسة نوع من التقليد والإسقاط؟

إنه لا حداثة إلا بالتحرر من الوصايا المقيدة لحرية الابتكار والابتداع، ومن التحرر من اتباع نماذج منتزعة من أحداث وسياقات وثقافات الآخر التي تختلف عن الثقافة الإسلامية مجالاً وفكراً وعقيدة.

الفصل الخامس

الحداثة البديل في الخطاب الإسلامي المعاصر
ـ فكر بديع الزمان النورسي نموذجاً ـ

١ ـ القضية والسياق:

ليست هناك قضية شغلت العالم الإسلامي منذ القرن السابع عشر إلى اليوم أكثر مما شغلته المسألة الغربية التي تناولها الباحثون بأسماء مختلفة والمسمى واحد، فقد سميت عند البعض بقضية الحداثة أو التحديث أو التنوير، وسميت عند آخرين باسم المدنية أو التغريب أو الحضارة. إن هذه المفاهيم هي من المترادفات التي ينوب بعضها عن بعض عند الكثير للدلالة على الحداثة، بيد أني لا أرتضي مثل هذا التفسير الذي يجمع هذه المفاهيم كلها في حقل دلالي واحد. وعندي أن الفروق بينها دقيقة تحتاج إلى شيء من التوضيح، وكنت قد أشرت في دراسة لي سابقة أن الحداثة غير التحديث أو التنوير، وأنها ليست مرادفاً للحضارة أو بديلاً عنها، فقد تنشأ الحضارة أو المدنية من غير أن تحذو حذو الحداثة الغربية ذات المنزع الحسي المادي ووفق نموذجها الحضاري. «إن الغرب، كما لاحظ هنتجتون، ينزع إلى الخلط بين التحديث الذي يعني التصنيع والبنية المهنية المعقدة والزيادة في الثروات ومحو الأمية والتوسع في المدن، وبين التغريب أو الحداثة الغربية باعتبارها نموذجاً للتحديث الغربي. ولكن التجارب بيَّنت أن التحديث شيء غير الحداثة الغربية على الرغم من التقائهما في جذر لغوي واحد وانتمائهما إلى حقل دلالي مشترك. فكلمة التحديث (Modernisation) تدل على الفعل والحركة

والاندفاع نحو تحقيق نموذج ما وصولاً إلى حال أو وضع متطور عن نقطة المنطلق، كما تدل الكلمة على ذات فاعلة وعلى واقع يمارس فيه فعل الذات، وعلى حيز زمني يتحرك فيه الإنسان من الأدنى إلى الأعلى ومن القديم إلى الجديد»[١].

ولما للحداثة ولفعلها (أعني: التحديث) من وظيفة ودور أساس في بناء الحضارات ونشأتها فقد قيست بهما مراتب التقدم والتخلف والاستمرار والسقوط الحضاري، فكلما كانت حركة الحداثة نشيطة إلا نشأت بسببها الحضارة والمدنية واقترنت بهما، وكلما ضعفت هذه الحركة كان ذلك سبباً في الانحدار الحضاري وصولاً إلى السقوط النهائي، حتى إن كثيراً من المؤرخين الأجانب قد أرجعوا سبب سقوط الخلافة العثمانية إلى تخلفها في مجال المدنية وتخلفها عن موكب الحداثة[٢].

ويؤرخ المؤرخون لمرحلة ضعف وانحلال العالم الإسلامي باللحظة التي أحس فيها أنه دون الغرب بكثير حداثة وتقنية، فأخذ يتطلع إلى نموذجه الحداثي ويركض وراءه مقتفياً آثاره في كل شيء سلباً وإيجاباً. وتبدأ هذه اللحظة بالضبط عامي ١٨٥٤م و١٨٥٦م حين أضفى السلطان عبد المجيد من آل عثمان على حركة تغريب الدولة صفة الرسمية. ولما تولى السلطان عبد الحميد الثاني تبين له أن الركض وراء هذه الحداثة دون نقد أو تمييز بين نافع وضار هو نوع من الاتباع السلبي والتقليد الأعمى الذي يحتقر الذات ويطمس هويتها الثقافية والحضارية. وكما هو معلوم فإن التبعية والاستلاب يبدءان «حين تشعر الأنا أنها دون الغير أو الآخر معرفة وعلماً وحضارة فتنبهر به وبمنجزاته، فتختار أن تستعير نموذجه للمحاكاة والاقتداء. ولا يعد ذلك كله خطيئة عند عقل أو ثقافة تبتغي أن ترتقي صعداً إلى الأعلى وتحقق التفوق والازدهار. ولكنه قد يصبح كذلك عندما تتحول المحاكاة إلى تقليد أعمى،

---

(١) خطاب الحداثة قراءة نقدية، حميد سمير، سلسلة روافد، الكويت، ص٣٦.

(٢) موجز تاريخ العلم، ج. م. روبرتس، ترجمة: فارس القطان، دمشق، ٢٠٠٤م، ٢/٦٢٨.

والاتباع إلى تبعية سلبية، والقدوة والاقتداء إلى استنساخ مكرور»[١].

وهذا بالضبط ما أحس به السلطان عبد الحميد فأخذ يراجع حركة الاتباع والأخذ عن الآخر (الغرب) مراجعة مبنية على التقويم الذي يميز بين النفع في المقاصد والنجاعة في الوسائل، وبين الثابت الملازم للهوية والمتغير التابع لتغيرات الزمان والمكان. ولقد أشار السلطان عبد الحميد في مذكراته أنه لم يكن يريد أن يستعير من الغرب حضارته وثقافته؛ لأنه كان يرى أن للشرق حضارة إسلامية مزدهرة ومتكاملة تفوق حضارة الغرب وتعلو عليها، ولكنه كان يريد استعارة ما هو في حاجة إليه وما يهم فقط من التقنيات والعلوم الحديثة. وفي ذلك يقول: «ليس من الصواب القول بأني ضد كل تجديد يأتي من أوروبا، لكن العجلة من الشيطان ويقابل العجلة الهدوء والاعتدال. يجب أن نضع نصب أعيننا ما تفضل الله به علينا...... ليس الإسلام ضد التقدم، لكن الأمور القيمة يجب أن تكون طبيعية وأن تأتي من الداخل وحسب الحاجة إليها، ولا يمكن أن يكتب لها النجاح إذا كانت على شكل تطعيم من الخارج»[٢].

يفهم من هذا الكلام أن مشروع السلطان عبد الحميد لم يكن يقوم على رفض الحداثة والمدنية جملة وتفصيلاً كما تسرب إلى أذهان كثير من المؤرخين والدارسين، وإنما كان يقوم على بناء حداثة بديل نابعة من الذات بدل الحداثة المستوردة على شكل تطعيم، وتحمل في بنيتها آثار البيئة والفلسفة التي نشأت فيها، وهذا ما كان يرفضه السلطان عبد الحميد وكل عاقل لا يستهويه بريق المدنية ولا مظاهرها الخادعة دون النظر إلى بواطن الأشياء.

١ ـ الحداثة المستوردة والحداثة البديل عند النورسي:

إن الناظر في رسائل النور لبديع الزمان النورسي يدرك بداهة كثرة الموضوعات والقضايا التي تناولت المسألة الغربية، مثل قضية الحداثة الغربية

(١) خطاب الحداثة، ص٤٨.

(٢) مذكرات السلطان عبد الحميد، ترجمة: محمد حرب، دار القلم، ص١٨٤.

والحوار الإسلامي الغربي؛ وعلاقة العالم الإسلامي بالمدنية الغربية؛ وقضية الأخذ والاقتباس من الآخر اعتماداً على نموذجه الحداثي لتحقيق النهضة الحضارية؛ وغيرها من القضايا التي ترد ضمن سياق الحوار الحضاري الإسلامي والحداثة الغربية، وتتوزع هذه القضايا عبر عدد من رسائل النور تكثيفاً وتفصيلاً إيجازاً وإطناباً، وتندرج كلها في سياق كلام السلطان عبد الحميد آنف الذكر، فما كان مقتضباً ومجملاً هناك أجابت عنه رسائل النور بشيء من التفصيل والبيان. فلنمض إذن نتتبع طرق التفصيل وكيفية علاج النورسي للمسألة الغربية أو لقضية النموذج الحداثي الغربي وعلاقته بالعالم الإسلامي حواراً واقتداء وبناء.

في خطاب لبديع الزمان النورسي عبارة عن رسالة أو خطبة موجهة إلى العالم الإسلامي من الجامع الأموي يحذر فيها من التقليد الأعمى للحضارة الغربية دون تقويم أو تمييز، يقول: «فيا أسفى! ويا ويل من ضلّ بطواغيت الأجانب وعلومهم المادية الطبيعية، ويا خسارة أولئك الذين يقلدونهم تقليداً أعمى، ويتبعونهم شبراً بشبر وذراعاً بذراع. فيا أبناء هذا الوطن لا تحاولوا تقليد الإفرنج! وهل بعد كل ما رأيتم من ظلم أوروبا الشنيع وعداوتهم اللدودة، تتبعونهم في سفاهتهم، وتسيرون في ركاب أفكارهم الباطلة؟ فأنتم بهذا تحكمون على أنفسكم وعلى إخوانكم بالإعدام الأبدي... كونوا راشدين فطنين!

إنكم كلما اتبعتموهم في سفاهتهم وضلالهم ازددتم كذباً وافتراء في دعوى الحمية والتضحية؛ لأن هذا الاتباع استخفاف بأمتكم واستهزاء بملَّتكم»[1].

يتضمن هذا الكلام إشارة إلى أن الحضارة الغربية التي توصف بأنها حضارة عقل وحداثة وتقنية ليست خيراً مطلقاً وليست نموذجاً أمثل للاتباع والاقتداء من غير تمحيص، وإنما هي حضارة متأزمة ناقصة وظالمة يحتاج

---

(١) اللمعات، بديع الزمان النورسي، ترجمة: إحسان قاسم، ص١٨٤.

نموذجها إلى النقد والتصويب والمراجعة والإصلاح؛ وعندها يكون نموذجاً مسدداً ومؤيداً بالأخلاق قابلاً للاقتداء.

فما هي إذن مظاهر الأزمة وما هي أوجه النقص والظلم في الحداثة الغربية، وما هي سبل التخلص منها لقلب الحداثة الحاضرة إلى حداثة بديل تصوب النموذج القديم وتعدل منه، وعندها يصبح نموذجاً صالحاً للاتباع؟

يجمع منظرو الحداثة على مجموعة من الخصائص والصفات التي يجب توفرها في مجتمع ما ليكون حداثيّاً أعلاها رتبة وقيمة صفتا الأنسنة والعقلنة.

١ ـ الأنسنة: ثمة مقولة ترى أن روح الحداثة هو الإنسان، فلا حداثة بدون إنسان، بل لا يمكننا أن نتصور نشأة ووجود الحضارة في غياب العامل البشري النوعي عقلاً وتجربة. فهذا أمر مسلم به، وإليه يشير النورسي في قوله: «فمما ينبغي ألا ننكر أن في المدنية محاسن كثيرة، إلا أنها ليست من صنع هذا العصر، بل هي نتاج العالم وملك الجميع، إذ نشأت بتلاحق الأفكار وتلاقحها، وحث الشرائع السماوية ـ ولا سيما الشريعة المحمدية ـ وحاجة الفطرة البشرية. فهي بضاعة نشأت من الانقلاب الذي أحدثه الإسلام، لذا لا يتملكها أحد من الناس»[١].

إن بناء ونشأة الحضارة الغربية مرده إلى تلاقح أفكار وتجارب الإنسان، وهي إرث كوني لا ينفرد به نوع دون نوع أو جيل عن جيل، فالأمم والحضارات فيه سواء، فلكل منها آثار وبصمات. والحضارة الغربية نفسها ليست شذوذاً عن هذا القانون، ولا تشكل طفرة، ولم تنشأ من فراغ وبمعزل عن سلالات الحضارات، كما أنها لا تمثل قطيعة مع الإرث الإنساني. إنها نتاج متتابع ومتلاحق زمنيّاً ومتفاعل متلاقح فكريّاً، ساهمت فيه حضارات متنوعة ومن ضمنها الحضارة الإسلامية التي تركت آثارها في مسار هذه الحضارة. كما لا يمكننا أيضاً أن نغفل ـ إلى جانب العامل الإنساني ـ العامل الديني والإيماني، فهو باعث قوي على ميلاد الحضارات بما فيها الحضارة

(١) الكلمات، بديع الزمان النورسي، ترجمة: إحسان قاسم، ص٨٦٠.

الغربية نفسها، فقد نشأت في كنف الدين المسيحي بل كانت للقسيسين والرهبان جهود علمية لا يمكن إغفالها، وأن المؤرخين الأوروبيين لأسباب مغرضة يسعون إلى طمس هذه الحقيقة ويتناسونها، ويركزون على أن الحضارة الغربية ثمرة من ثمار العلمانية. والحقيقة ليست كذلك، إذ العلمانية ليست سوى حركة هامشية متأخرة انفصل فيها الفكر الإنساني عن اللاهوت المسيحي، أما البداية الأولى فقد كان التفكير فيها لاهوتيّاً خالصاً، وكبار الفلاسفة والعلماء ـ أمثال ديكارت ولايبنتس وباسكال ونيوتن ـ كانوا مؤمنين بالله، وكانوا من ذوي المشروعات الإصلاحية في المسائل الدينية. والحقيقة نفسها يشدد عليها آرنولد توينبي في إشارة منه إلى أن الحضارة الغربية وإن كانت تتميز بطابعها المادي والعقلاني في مرحلتها المتأخرة، فإن أصولها الأولى ذات نزعة مسيحية مرتبطة بالمسيحية الكاثوليكية ارتباطاً محكماً.

إن هذه الحقيقة يتغافلها دعاة العلمانية اليوم فيربطون بينها وبين الحداثة، ولكن التاريخ يؤكد غير ذلك. ولقد وردت عند النورسي إشارة تلفت الانتباه إلى هذا الربط الوثيق بين التفكير الإنساني وبين الدين، الأمر الذي يؤكد أن الشرارة الأولى للحضارة الغربية قد قدح زندها الإيمان، وحثت عليها الشرائع السماوية بما فيها الشريعة الإسلامية.

ولكن التحول الكبير الذي طرأ على التفكير الإنساني هو الذي جسدته مجموعة من النظريات العلمية الجديدة، التي شكلت قطيعة مع نظريات أخرى قديمة كانت تتبناها الكنيسة المسيحية باعتبارها نظريات دينية غيبية. ففي القرن السابع عشر أحدث كتاب غاليليو «حوار حول النظامين الكبيرين للكون» انقلاباً كبيراً غير نظرة الإنسان إلى الكون والعالم، وكذلك كتاب إسحاق نيوتن «الأسس الرياضية» الذي شرح فيه نظريته حول الجاذبية ورسم فيه صورة جديدة للكون، أصبحت تجيب عن أسئلة الناس طيلة قرنين. وبذلك يكون نيوتن هو الآخر قد غيَّر نظرة الإنسان العادي إلى العالم بما أوحت به أقواله إليه، «وبدأ يلوح للناس أخيراً أن العلم قد يكشف جميع أسرار العالم، وبدأت حفنة قليلة من الأفراد الجريئين تقول: إنه إذا كان الأمر كذلك فما الحاجة إلى رجال

الكنيسة لتفسير الأمور؟ بل ما الحاجة للحديث عن الله كجزء من هذا التفسير، لما كان العلم قادراً على شرحها كلها عن طريق اكتشاف المزيد من القوانين الكبرى الناظمة لها؟ أما نيوتن فهو لم يكن يفكر بهذه الطريقة حتماً، إذ إنه كان رجلاً شديد التدين»[١].

وما إن ينتهي القرن السابع عشر حتى تكون مثل هذه النظريات العلمية قد أوحت للإنسان الغربي أن بمقدوره فهم وتفسير العالم دون حاجة إلى الكنيسة ونظرتها الدينية الغيبية، وبذلك أعلن تمرده على آرائها بل على الدين كله وأصبح إنساناً حرّاً متمرداً. «وللمرة الأولى أصبح الإلحاد عقيدة محترمة ولو في نظر عدد قليل جدّاً من الناس»[٢].

ولكن سرعان ما ستعرف هذه العقيدة انتشاراً واسعاً وتكتب لها الهيمنة، ثم أصبحت صفة وخاصية ملازمة للحداثة الغربية وهي التي تعرف باسم الأنسنة». وتعني أن الإنسان لا يمكنه أن يصبح فرداً حرّاً ومستقلّاً بنفسه على نحو حق، وأن تتحقق له الذاتية المطلقة إلا إذا كف عن تصور عالم الألوهية؛ أي: عندما يصير إنسان نفسه لا إنسان إلٰهه وفرد ذاته لا فرد ربه. أو نقول بعبارة أخرى: لا يمكن للفردية والذاتية أن تتحقق في مفهوم الحداثة، إلا إذا تجاوز الإنسان الفكر الديني المسيحي الذي قيد حريته، محققاً بذلك خيلاءه الإنسي»[٣].

لقد أصبحت الحداثة أكثر ميلاً إلى تطبيق حداثة الفرد بدل حداثة الإنسان التي هي روح الحداثة وجوهرها، وقد يكون هذا التحول سبباً رئيساً فيما آلت إليه الحداثة الغربية من انحراف وانحلال، أصاب الحضارة في صميمها فأصبحت حضارة متأزمة. وتعود أسباب الأزمة في أصلها إلى العنصر البشري وإلى المجتمع الذي تتكوَّن منه هذه الحضارة. ولما كان الفرد في هذه

---

(١) موجز تاريخ العلم، ٢/٦٠٩.

(٢) نفسه، ٢/٦١٠.

(٣) خطاب الحداثة، ص٤٢.

الحضارة قد فقد العروة الاجتماعية التأنيسية، فإنه يكون قد تحول من وجود طبيعي إلى وجود رافض للوجود الطبيعي. فالوجود الطبيعي يكون فيه الكائن تابعاً لطبيعة الشيء وطبعه تفاعلاً وانفعالاً وتجاوباً، اعتماداً على قدرة الإنسان ومقدرته وملكاته التي زود بها والتي تجعله متدرجاً من الأدنى إلى الأعلى طلباً للكمال والرقي، وكل شيء في الطبيعة مسخر للإنسان حتى يتدرج في منازلها ومراتبها صعداً إلى منتهى الكمال. أما الوجود الرافض للوجود الطبيعي فهو الذي يسميه دعاة الحداثة بالوجود الإنسي، ومن صفاته أنه يرفض الوجود الطبيعي ويتمرد عليه وينكره مثل ما يشهد على ذلك وجود الإنسان الغربي ذي الصفة الفردانية، وقد انتهى به المطاف في الأخير إلى اعتناق فلسفة العبث واللامعقول دليلاً على أزمته النفسية وما آلت إليه من فراغ وشقاء وخواء، تشهد على ذلك حالات الثرثرة والجنون والانتحار التي يدل عليها واقعه وتؤكدها ثقافته حتى أصبحنا في ما يشبه مملكة الحيوانات المثقفة.

ولا شك أن كل وجود يتمرد على الطبيعة مآله إلى مثل هذه الحال، وكل شيء مضاد للفطرة يحمل عناصر فنائه في ذاته ولو طال الزمان، والدين من الفطرة ومعاداتها؛ يعني: الحكم على الإنسان بالشقاء والمأساة. إن من الوظائف الكبرى للدين أنه يكفل للإنسان الإجابة الواضحة عن الأسئلة المصيرية التي يوحي بها العقل المجرد فتؤرقه وتحيره. ولما كانت الحداثة الغربية قد أغفلت هذا الجانب واستبدلت بالدين صفة الأنسنة القائمة على الفردانية والحرية المطلقة، فقد جعلته عرضة للشقاء والخواء، تتنازعه الأهواء والغرائز والشهوات النابحة حتى حولته إلى حيوان، يلهث وراء الحاجة المادية والشهوات الحسية ظنّاً منه أن إشباع الحاجات المادية كفيل بتحقيق السعادة، والواقع يؤكد عكس ذلك.

إن من مظاهر أزمة الحداثة في الحضارة الغربية ـ يقول النورسي ـ أن صفة الأنسنة قد أنشأت أولاً إنساناً مغروراً بذاته معجباً بنفسه إعجاباً كبيراً، فانبهاره «بالعلوم وانغماره في تقليد المدنية الحاضرة أعطاه الحرية وروح

الانتقاد والتمرد، فظهر الضلال من غروره»[1]. وثانياً إنساناً متمرداً، «ولكنه متمرد مسكين، إذ لأجل لذة تافهة يُقبِّل قدم الشيطان، ولأجل منفعة خسيسة يرضى بمنتهى الذل والهوان. . . وأن غاية ما يصبو إليه تطمين رغبات النفس وإشباع هواها، حتى إنه دساس يبحث تحت ستار الحمية والتضحية والفداء عن منافعه الذاتية»[2]. وثالثاً إنساناً طاغية جباراً ولكنه طاغية «ذليل، إذ يعبد أخس الأشياء، ويتخذ كل شيء ينتفع منه ربّاً له. . . أو جبار عاجز في ذاته لأنه لا يجد مرتكزاً في قلبه يأوي إليه»[3]. ورابعاً إنساناً لا أخلاقيّاً، يظل يجري وراء الأهواء والنوازغ حتى مسخت سيرته الإنسانية مسخاً معنويّاً فأصبح حيواناً مثقفاً.

إن المدنية الحاضرة يقول النورسي: «قد أطلقت الأهواء والنوازع من عقالها، فالهوى حر طليق طلاقة البهائم، بل أصبح يستبد، والشهوة تتحكم حتى جعلتا الحاجات غير الضرورية في حكم الضرورية. وهكذا محيت راحة البشرية، إذ كان الإنسان في البداوة محتاجاً إلى أشياء أربع، بينما أفقرته المدنية الحاضرة الآن وجعلته في حاجة إلى مائة حاجة وحاجة. حتى لم يعد السعي الحلال كافياً لسد النفقات، فدفعت المدنية البشرية إلى ممارسة الخداع والانغماس في الحرام. ومن هنا فسدت أسس الأخلاق، إذ أحاطت المجتمع والبشرية بهالة من الهيبة ووضعت في يدها ثروة الناس فأصبح الفرد فقيراً وفاقداً للأخلاق»[4].

ومما يؤكد أزمة الذاتية والأنسنة في الحداثة الغربية ما يشهد به مثقفو هذه الحضارة وأدباؤها أنفسهم، فهم شهود عصورها؛ الناطقون باسمها؛ المشخصون لأدوائها وعللها؛ ويرون ما لا يرى غيرهم. ويرى النورسي أن أسباب الأزمة الذاتية شاخصة في الأدب الغربي تجسدها جميع أجناسه الأدبية

---

(١) الكلمات، ص٨٧٧.
(٢) نفسه، ص٨٥٩.
(٣) نفسه، ص٨٦٠.
(٤) نفسه، ص٨٥٦.

رواية ومسرحاً وشعراً. والمتأمل في موضوع الذاتية كما يجسده الأدب الغربي ـ بطولة وحماسة وشهامة ـ يدرك أن من وظائفه الافتتان بالقوة، وأن الغاية منه ليست هي وجدان الحق وإنما تمجيد «جور الظالمين وطغيانهم. وفي ميدان الحس والعشق، لا يعرف العشق الحقيقي؛ بل يعزز ذوقاً شهويّاً عارماً في النفوس. وفي ميدان تصوير الحقيقة والواقع، لا ينظر إلى الكائنات على أنها صبغة إلٰهية، ولا يراها صبغة رحمانية بل يحصر همه في زاوية الطبيعة ويصور الحقيقة في ذوقها، ولا يقدر الفكاك منها، لذا يكون تلقينه عشق الطبيعة وتأليه المادة، حتى يمكن حبها في قرارة القلب، فلا ينجو المرء منه بسهولة»[1].

إن المشكل الذي يثيره مفهوم الأنسنة عائد في جوهره إلى الالتباس والتداخل الحاصل بين الإنسان والفرد في فكر الحداثة الغربية. والحق أن الإنسان ليس ملازماً للفرد ولا للذات؛ لأنه قد يكون زوجاً أو جماعة أو مجتمعاً. واعتبار الإنسان ذاتاً وفرداً هو نفي للفاعلية التي خص بها الإنسان، والحكم عليه بالثبات على ذات وحال لا يتحول عنها، ومن شأن الثبات على الذات والحال أن يعرض المرء للجمود الذي يؤدي بدوره إلى القلق فالعبث، وتلك هي أزمة الذاتية والفردانية في الفكر الغربي.

إن أزمة الحداثة الغربية هي في الحقيقة أزمة فلسفة وجودية، تمس جوهر الإنسان وكينونته، وبدل أن نتحدث عن إنسان حر وطليق يتقلب في أفعاله وحالاته وصفاته الخلقية، أصبحت الحداثة تتحدث عن الذات التي لا تعدو أن تكون حالة فقط من حالات وأفعال الإنسان المتعددة، وبذلك أصيب الإنسان بالجمود والتحجر، وتلك هي بداية المشكل في الحداثة الغربية.

إن الإنسان الحق هو من كان شأنه ألا يثبت على حال ومقام واحد؛ لأن هويته ذات رتب متعددة، فقد يكون الواحد من الجماعة إنساناً أكثر أو أقل من غيره فيها، كما أن هويته أيضاً «ليست ثابتة، وإنما متغيرة، فيجوز أن يكون الفرد الواحد في طور من أطوار حياته إنساناً أكثر أو أقل منه في طور

---

(١) الكلمات، ص٤٨٤.

سواه»[1]. وإذا كان الأمر على هذا النحو فالإنسان من شأنه أن يتقلب في أحواله النفسية وصفاته الخلقية حتى ينال مراده ويصل إلى مبتغاه ويتحرر من حال الثبات والجمود، وعندئذ تكون ذاته بعد هذا المسار ذاتاً مختلفة عن ذاته وحاله التي كان عليها قبل التحول. وهكذا فالإنسان الحق هو من كانت له ذوات كثيرة متتالية لا ذاتاً واحدة جامدة. فكل ذات خرج منها الإنسان هي بمثابة الآخر الذي كان، وهكذا في حركة دائبة وتجدد دائم لا يقبل الثبات والاستقرار، ومن هنا تكون الغيرية أيضاً صفة داخلية لازمة للإنسان وليست صفة خارجية، مما يجعل الذات والغير شيئاً واحداً في الإنسان.

ولما كانت الغيرية صفة لازمة للإنسان الواحد بحكم التداخل بين الذات والغير، فإن ذلك من شأنه أن يجعل الإنسان في جوهره وحقيقته قائماً على تنوع الذوات والأغيار. فالذات والغير في الإنسان ذات واحدة، فلا نفكر إلا كما نتكلم ولا «نتكلم إلا ونحن اثنان، بل لا نتكلم إلا ونحن زوجان؛ لأن الزوجين هما بالذات الاثنان المتواجد بعضهما مع بعض»[2]. والمراد بالكلام هنا هو الكلام النفسي الذي تكون فيه ذات الإنسان واحدة خَلْقاً ولكنها اثنان خُلُقاً، وهذا ما يسمى في اصطلاح النظار التعدد الاعتباري لا الواقعي[3]. وبهذا يصير النظر «مناظرة»، مثلما يصير التفكر مفاكرة، إذ الطريق إلى الحق ليس واحداً لا ثاني له، وإنما هو طرق شتى لا حد لها، كما أن من شأن الحق أن لا يأتي به واحد سواء أكان معتقداً أم منتقداً. إن الأصل في إثبات ونسبة الذات للإنسان هو وجود ذاتين اثنتين متمايزتين خُلُقيّاً أو اعتباريّاً. بمعنى أن الذات في حقيقتها مزدوجة أنا وأنت أو الذات والآخر معاً في نفس واحدة ازدواجاً وانعكاساً واجتماعاً.

فهذا المفهوم للذات والإنسان يختلف عن مفهوم الحداثة كما كرسه

---

(١) سؤال الأخلاق، طه عبد الرحمٰن، المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٠م، ص١٤٧.

(٢) الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، طه عبد الرحمٰن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٢، ٢٠٠٦م، ص٢٧.

(٣) نفسه، ص٢٨.

الكوجيتو الديكارتي عن الإنسان باعتباره فرداً وذاتاً مفكرة واحدة ثابتة وجامدة. فأيهما إذن أحق بصفة الحداثة والتجديد هل الرؤية التي تنفي عن الإنسان الفاعلية والحركة أم تلك التي تحقق له إنسانيته بواسطة أفعال مجالها متسع ومتنوع، وظروفها الزمانية والمكانية متقلبة، وبواعثها ومقاصدها متفاوتة؟

ولقد وردت عند بديع الزمان إشارة لطيفة مفهومها وفحواها أن الإيمان والدين يمنح للإنسان قدرة هائلة ليس على الحركة والفاعلية فحسب، بل يمنحه أيضاً القدرة على تجاوز العوائق والقيود وعلى التحرر والانعتاق من الزمان وقيوده ليسبح في المطلق واللاتناهي، ومن كان ذلك حاله وديدنه فأنى يتسرب إليه القلق الذي يؤدي إليه التحجر والثبات على ذات وحال واحدة كما هو الأمر في الحداثة الغربية. يقول بديع الزمان النورسي: «فكما أن دوائر حركة عقارب الساعة العادة للثواني والدقائق والساعات تختلف في السرعة، رغم تشابهها الظاهري، كذلك الأمر في الإنسان، حيث أن حكم الزمن متفاوت في دائرة جسمه، ودائرة نفسه، ودائرة قلبه، ودائرة روحه، فبينما ترى حياة الجسم وبقاءه ووجوده محصورة في اليوم الذي يعيش فيه أو في ساعته، وينعدم أمامه الماضي والمستقبل، إذا بك ترى دائرة حياة قلبه وميدان وجوده يتسع ويتسع حتى يضم أياماً عدة قبل حاضره وأياماً بعده، بل إن دائرة حياة الروح وميدانها أعظم وأوسع بكثير حيث تسع سنين قبل يومها الحاضر وسنين بعده.

وهكذا، بناء على هذا الاستعداد، فإن عمر الإنسان الفاني يتضمن عمراً باقياً من حيث حياته القلبية والروحية اللتين تحييان بالمعرفة الإلٰهية والمحبة الربانية والعبودية السبحانية والمرضيات الرحمانية، بل ينتج هذا العمر الباقي الخالد في دار الخلود والبقاء، فيكون هذا العمر الفاني بمثابة عمر أبدي»[١].

ألا يوحي مفهوم هذا الكلام أن للإنسان ملكات واستعدادات فطرية داخلية، بإمكانها أن لا تجعله يركن إلى ما هو كائن وما هو واقع، بل تملي

(١) مرقاة السُّنَّة وترياق مرض البدعة، بديع الزمان النورسي، ترجمة: إحسان قاسم، دار إخلاص، ص٧٦.

عليه ما يجب أن يكون وما يمكن أن يقع، وتزوده بقيم معينة تعلو بهمته وتحرره من أسر اللحظة الحاضرة وانتهاء بأحوال أخرى لا حد لها. «والشاهد على ذلك كونه لا يفتأ يطلب الكمال في كل أفعاله، فلا يصل إلى مرتبة حتى يطلب مرتبة فوقها، ولا يزال آخذاً في هذا التدرج من كامل إلى أكمل منه فالأكمل، ولو لا هذا التعلق بما ينبغي أن يكون وما ينبغي أن يقع، لما خرج الإنسان إلى طلب هذا الكمال واستفرغ الجهد في تحصيله»(١).

٢ ـ **العقلنة**: ما تكاد الحداثة تذكر حتى تذكر معها العقلانية التي غدت لازمة من لوازمها، فالحداثة والعقلانية شيء واحد وأن أحدهما يسد مسد الآخر. وتعد العقلنة أو العقلانية من الصفات الألصق بالحضارة الحديثة وبها عرفت عند الجمهور، بل إن هذا الوجه منها هو الذي شغل الناس والفلاسفة والحداثيين إلى حد الافتتان به، فأصبحت الحضارة الحديثة توصف بأنها حضارة عقل. وتعني هذه الصفة أو الخاصية أن أصبحت للعقل المجرد قيمة كبرى ودرجة أعلى في الحكم والتقويم لا تعلوها أي قيمة ولو كان الأمر يتعلق بنص أو دين. ولقد تجلت هذه الصفة تخصيصاً في أهل الغرب وفي مدنيتهم الحديثة «حتى كأن غيرهم إن لم يحرموا منها كليّاً، فلا أقل من أنهم لم يعرفوها في خلوصها وإطلاقها كما يعرفها هؤلاء»(٢). ولعل نتائج هذا العقل المحصل عليها في مجال التقنية والعلوم هي التي أغرت المفتونين بالرفع من مكانته وتقديسه إلى درجة التأليه، وألهتهم عن النظر في جوانب النقص والقصور فيه.

ويقر بديع الزمان النورسي أن حسنات العقل ومنافعه ظاهرة لا يمكن نكرانها وذلك وجهه المشرق. ففي كلام لبديع الزمان يميز فيه بين أوروبا النافعة للبشرية وأخرى فاسدة تجسد الوجه السلبي الذي هو من نتاج العقل المجرد الذي أصبحت تدين به أوروبا عندما تحولت من النصرانية إلى

(١) سؤال الأخلاق، ص٦٢.

(٢) نفسه، ص٥٩.

العلمانية: «. . . ولئلا يساء الفهم لا بد أن ننبه: إن أوروبا اثنتان. **إحداهما**: هي أوروبا النافعة للبشرية بما استفاضت من النصرانية الحق، وأدت خدمات لحياة الإنسان الاجتماعية، بما توصلت إليه من صناعات وعلوم تخدم العدل والإنصاف، فلا أخاطب ـ في هذه المحاورة ـ هذا القسم من أوروبا. وإنما أخاطب أوروبا. **الثانية**: تلك التي تعفنت بظلمات الفلسفة الطبيعية وفسدت بالمادية الجاسية، وحسبت سيئات الحضارة حسنات لها، وتوهمت مساوئها فضائل، فساقت البشرية إلى السفاهة وأردتها الضلالة والتعاسة»[١].

صحيح أن فوائد الحداثة العلمية والتقنية مصدرها هو تفعيل العقل حتى أصبح يحقق ذاته بواسطة أفعال مجالها متسع ومتنوع، فنشأت عن ذلك نظريات وصناعات وعلوم نفعها على البشرية ظاهر وجلي، دون أن ننسى أن فعل هذا العقل قد نشأ أولاً في كنف النصرانية وعلى يد رجال الكنيسة ورهبانها؛ أو على يد علماء مؤمنين بالله ذوي مشروعات إصلاحية كما أشرنا إلى ذلك من قبل. وبذلك كان هذا العقل في حركته الأولى ذا منزع إيماني، موجهاً من الدين ومؤيداً بتعاليمه. ولا شك أن عقلاً نشأ في ظل هذا الكنف لا يمكنه أن يكون عقلاً ضارّاً مطلقاً، ولو كان الدين الذي يؤيده هو النصرانية المحرفة؛ لأن ما بقي منها من تعاليم تدعو إلى التسامح والتصالح من شأنها أن تحد من غلوه وتجعله يحرص على تحقيق النفع في المقاصد والنجاعة في الوسائل. ولما كان الدين يدعو إلى مسؤولية الإنسان عن أفعاله وإلى الترهيب من سوءاتها فإن الشعور بالخوف من شأنه أن يكون زاجراً ورادعاً له حتى لا تنقلب أفعال هذا العقل إلى مضار ومساوئ تعود على الناس بالويل والثبور. وهذا ما حدث فعلاً حين اختار العقل أن ينفصل عن الدين وأن يشتغل في منأى عنه وعن مقاصده النافعة ووسائله الناجعة.

إن العقل المنقطع عن الدين يمثل المرحلة الثانية في تاريخ الحضارة والمدنية الغربية، وهو الذي كان سبباً في فسادها وساق البشرية ـ كما يقول

---

(١) الكلمات، ص٨٥٤.

النورسي ـ إلى السفاهة وأوردها مهالك الضلالة والتعاسة. وتتجلى مظاهر العقلانية المنقطعة عن الدين في مجموعة من الصفات السلبية، هي التي يرجع إليها السبب في تقويض نظام الحضارة الغربية كما يقر بذلك فلاسفة ما بعد الحداثة، الذين قاموا بنقد لاذع للعقل الغربي ولنظامه العلمي والتقني. ولقد أرجع النورسي الصفات السلبية للحداثة الغربية إلى عنصرين اثنين هما: عنصر القوة وعنصر المنفعة.

٢ ـ ١ ـ عنصر القوة:

لما كان العقل مصدر العلوم والمعارف التي تحققت بسببها كثير من المنجزات العلمية أسندت إليه القدرة على التحكم في كل شيء، لا يحده عن ذلك عائق ولا يحول دونه مانع، حتى أصبحت الحداثة تتحدث ـ انبهاراً بالعقل ومنجزاته ـ عن تأليه الإنسان أو تأنيس الإلٰه. ولقد ترتبت عن هذه الرؤية صفات سلبية أخرى مثل الإحساس بتفوق الإنسان الغربي على غيره من الأجناس مما ولّد لديه الرغبة في الهيمنة على أمم الأرض وقهرها واستغلالها وإذلالها، والشاهد على ذلك النزعة الاستعمارية التي صاحبت الحداثة الغربية. كل ذلك سببه كما يقول النورسي نمو النزعة العنصرية لدى الإنسان الغربي على حساب غيرها، ومن شأن العنصرية أن ينشأ عنها «التصادم المريع، وهو المشاهد، ومن هنا ينشأ الدمار والهلاك»[١]. ولقد كانت الحرب العالمية الأولى في مطلع القرن العشرين إحدى النتائج السلبية لهذا العقل الغربي الذي تضخم وانتفش ـ عناداً وغروراً ـ «حتى بلغ السماء ومس حكمة الخلق، وأنزل من السماوات العلا ما يشبه الطوفان والطاعون والمصائب والبلايا»[٢].

٢ ـ ٢ ـ عنصر المنفعة:

لما كان العقل الحداثي عقلاً منقطعاً عن الله والدين؛ منفصلاً عن

---

(١) الكلمات، ص٨٥٥.

(٢) نفسه، ص٨٦٠.

الأخلاق، فإنه ينسب إلى ما يسمى العقلانية المجردة، ومن صفاتها أنها لا تربط بين الأشياء وخالقها، وإنما تربط الأسباب والعلل بمسبباتها، لا تتعداهما إلى تدبر آيات الله خارج العلل المادية والربط بينها وبين خالقها الأصلي. وإلى ذلك يشير النورسي في كلام موجه إلى أوروبا قائلاً: «فيا أوروبا! ما ورطك في هذا الخطأ المشين إلا دهاؤك الأعور؛ أي: ذكاؤك المنحوس الخارق، فلقد نسيت بذكائك هذا رب كل شيء وخالقه، إذ أسندت آثاره البديعة إلى الأسباب والطبيعة الموهومة! وقسمت ملك ذلك الخالق الكريم على الطواغيت التي تعبد من دون الله»[1].

إن الوقوف عند العلل والأسباب المادية في تفسير الظواهر والأشياء لمن شأنه أن يشيئ العقل؛ أي: أن يجعله ذاتاً مستقلة ينسب إليها تفسير الظواهر والموجودات كلها تفسيراً ماديّاً محضاً، بدعوى أنه التفسير العلمي الذي يفسر الأشياء اعتماداً على بنيتها الظاهرة، وهذا نوع من الوثنية أصبحت تدين به العقلانية والحداثة، وإن كانت تدعي أنها حداثة لا دين لها ولا تؤمن بالغيب. والحق أنها عقلانية مجردة عن الأخلاق، منفصلة عن النصرانية، متصلة بالوثنية عندما تقف عند العلل المادية لا تتجاوزها. أليس في ذلك ظلم واعتداء على ملك الخالق تعالى، حين تنسب صنعته المحكمة ونظامه البديع وناموسه الكوني العام الذي يحكم الموجودات كلها ويسري على المخلوقات جميعها إلى آلهة أخرى لا تعقل شيئاً خارج ذاتها كالعقل والعلم والطبيعة؟

ولما كانت العقلانية مادية التفسير وثنية المعتقد والدين وإن كانت تدعي عكس ذلك، فإن جانب النفع فيها يكتسي صبغة مادية خالصة، بل إنه ينتزع انتزاعاً ويؤخذ عنوة واغتصاباً، بل إن هذه الحياة كلها في مفهوم هذا العقل تقوم كما يقول النورسي على «منفعة خسيسة بدل الفضيلة، وشأن المنفعة: التزاحم والتخاصم، ومن هذا تنشأ الجناية»[2].

---

(١) الكلمات، ص٨٥٩.

(٢) نفسه، ص٨٥٥.

ويرد النورسي نزعة الاستعلاء واغتصاب النعم عند الإنسان الغربي إلى جينات وراثية انحدرت إليه من أصول رومانية تمتد جذورها عميقاً في التاريخ. فالرومان كان لديهم العقل مرادفاً للمكر والدهاء والبطش والرغبة في الاستغلال والاستيلاء على الأرض وخيراتها قهراً واغتصاباً. يقول بديع الزمان: «كانت روما القديمة واليونان يملكان دهاء، وهما دهاءان توأمان، ناشئان من أصل واحد. أحدهما غلب الخيال عليه، والآخر عبد المادة. ولكنهما لم يمتزجا، كما لا يمتزج الدهن بالماء. فحافظ كل منهما على استقلالها، رغم مرور الزمان، ورغم سعي المدنية لمزجهما، ومحاولة النصرانية لذلك؛ إلا أن جميع المحاولات باءت بالإخفاق»[1].

إن مما يؤكد صفة الدهاء التي تستحوذ على العقل الغربي هو النظر إلى النعم المبسوطة والمنتشرة في مناكب الأرض بأن لا مالك لها، ولا مولى يرعاها، وإنما يغتصبها الإنسان دون شكران ويقتنصها من الطبيعة، وبذلك تولد لديه شعور حيواني. أليست هذه النظرة هي نفسها التي كانت سائدة عند الرومان مما جعل حضارتهم قائمة على سلطان القهر واستغلال خيرات الأمم والشعوب؟ إنه الشعور نفسه والرؤية ذاتها التي حملتها الجينات الوراثية إلى الحضارة الغربية فجعلت منها حضارة بطش وظلم واستعمار، خلافاً لما عليه الأمر بالنسبة للحضارة الإسلامية التي كانت ترى في النعم المبسوطة على الأرض «ثمرات الرحمة الإلٰهية، وتحت كل منها يد المحسن الكريم، مما يحض الإنسان على تقبيل تلك اليد بالشكر والتعظيم»[2].

والآن وبعد أن مضى على الحداثة حين من الدهر، لم يعد ينظر إليها باعتبارها خيراً مطلقاً أو نموذجاً أعلى وأمثل، وإنما هي نموذج فيه من المحاسن والمنافع ـ كما يقول النورسي ـ مما لا ينبغي ألا ينكر، ولكن هذا الجانب ليس من صنع هذا العصر، بل هو نتاج العالم وملك الجميع[3]. كما

---

(١) الكلمات، ص٨٥٧.

(٢) نفسه، ص٨٦٠.

(٣) نفسه، ص٨٥٩.

أن فيه من المضار والمساوئ مما لا ينبغي قبوله والسكوت عنه. ومن أجل ذلك ارتفعت أصوات من داخل المنظومة الغربية ومن خارجها انتقدت عيوب هذا المنهج نقداً لاذعاً وبينت سوءاته ومخاطره ثم قدمت حلولاً وتصويبات بديلة من شأنها الاستدراك على الحداثة وتعديلها حتى تتحول إلى حداثة بديل، تستوعب النموذج القديم ثم تغير قيمه وروحه حتى لا يتعارض مع طبيعة الإنسان وطبعه وفطرته.

وتتلخص هذه الحلول والاقتراحات في **أربع نظريات هي**:

ـ **نظرية المسؤولية**: وهي تدعو إلى إقامة تصالح مع الطبيعة، يصير الإنسان بمقتضاه مسؤولاً عن أفعاله، ويصير الشعور بالخوف من عواقب الأفعال زاجراً له عن نقض الميثاق الطبيعي[(١)].

ـ **نظرية التواصل**: من بين دعاتها هابرماس الذي يدعو إلى تأسيس أخلاق شاملة عن طريق التناظر بين الجماعات والثقافات المختلفة، وتقييد المعرفة العلمية بمعايير كلية[(٢)].

ـ **نظرية الضعف**: لقد كشفت هذه النظرية أن العقلانية كلما طلبت الإحاطة بكل شيء انقلبت إلى ضدها، ولذلك دعت إلى ضرورة «ترك الإكثار من التقنية ووجوب الزهد في طلب المزيد من القوة»[(٣)].

ـ **نظرية التعبد**: تنتمي هذه النظرية إلى منظومة الحضارة الإسلامية ويعتبر النورسي من بين الداعين إليها. ويشير في أماكن متفرقة من رسائله إلى أن بمقدور التعبد والإيمان أن يدفع عن الحضارة الغربية كل الآفات التي أصابتها جراء اعتمادها على العقل المجرد المؤدي إلى سلطان القهر والبطش. وإن استبدال نظرية التعبد القائمة على التوحيد والفضيلة والهدى بالعقلانية المجردة القائمة على التحكم المؤدي إلى الحسد والصراع من شأنها أن تقلب حال

---

(١) سؤال الأخلاق، ص١٤٢.

(٢) نفسه، ص١٤٢.

(٣) نفسه، ص١٤٢.

الحضارة ووضعها من سيئ إلى حسن فالأحسن. يقول النورسي: «لما كانت مدنية أوروبا لم تتأسس على الفضيلة والهدى بل على الهوس والهوى، وعلى الحسد والتحكم، تغلبت سيئات هذه المدنية على حسناتها إلى الآن. وأصبحت كشجرة منخورة بديدان المنظمات الثورية والإرهابية، وهذا دليل قوي ومؤشر على قرب انهيارها وسبب مهم لحاجة العالم إلى مدنية آسيا الإسلامية التي ستكون لها الغلبة عن قريب»[١].

ويلخص النورسي أسنس الحداثة والمدنية البديل القائمة على التعبد والفضيلة في خمسة مبادئ تناقض المبادئ التي تقوم عليها الحداثة الغربية وهي:

- «. . . الحق بدل القوة، ومن شأن الحق دائماً العدالة والتوازن، ومن هذا ينشأ السلام ويزول الشقاء.

- والفضيلة بدل المنفعة، وشأن الفضيلة المحبة والتقارب ومن هذا تنشأ السعادة وتزول العداوة. . .

- والتعاون بدل الخصام والقتال [ومنه ينشأ] الاتحاد والتساند اللذان تحيى بهما الجماعات. . .

- والهدى بدل الأهواء والنوازع، وشأن الهدى: الارتقاء بالإنسان ورفاهه إلى ما يليق به مع تنوير الروح ومدها بما يلزم».

- ورابطة الدين وأخوة الإيمان بدل العنصرية والقومية السلبية، ومن شأن هذه الرابطة أخوة خالصة[٢].

فالحق والفضيلة والتعاون والهدى والدين أو الإيمان هي المبادئ التي تقوم عليها نظرية التعبد عند النورسي، ومن شأنها أن تخرج الإنسان من طلب حظوظ السيادة على الكون القائمة على القوة والمنفعة والصراع والأهواء والعنصرية إلى أداء حقوق العبودية لسيد الكون. أليس هو الذي سخر له هذا

---

(١) صيقل الإسلام، بديع الزمان النورسي، ترجمة: إحسان قاسم، ص٥٠١.

(٢) الكلمات، ص٨٥٥ ـ ٨٥٦.

الكون تسخيراً ليعيش وإياه في توافق وانسجام بناء على قانون التعاون؟

إن هذا القانون يقول بديع الزمان جار بين المخلوقات: «امتثالاً لأمر الخالق الكريم الذي هو واضح جلي في أرجاء الكون كله كإمداد النباتات للحيوانات والحيوانات للإنسان... فيا سبحان الله! كيف يكون إمداد ذرات الطعام إمداداً بكمال الشوق لتغذية خلايا الجسم جدالاً وخصاماً؟ بل ما هو إلا سُنَّة التعاون، ولا يتم إلا بأمر رب حكيم كريم!»[١].

(١) الكلمات، ص٨٥٦.

الفصل السادس

النص وغياب المعنى في مناهج ما بعد الحداثة

١ ـ النص ومشكل المعنى:

تُعدُّ قضية المعنى من القضايا المثيرة للجدل والاختلاف وهي من أعقد الموضوعات وأصعبها عند تلقي النص وتأويله. فالناس حولها مذ وجدوا في جدل واختلاف، تتجاذبهم النزعات وتتشعب بهم الاتجاهات، حتى تعددت مذاهبهم وأدواتهم وآلياتهم التي اعتمدوها وسيلة ومنهجاً في تفسير النصوص وتأويلها ضبطاً للمعنى عند تعدده، وترتيباً له في سلمية هرمية من الأقرب فالأقرب إلى الأبعد، وترجيحاً لمعنى على معنى عند تعارض المعاني داخل النص الواحد. ويزداد المشكل صعوبة عندما ينفصل النص عن فاعله وعن سياقه الخارجي فيصبح نصّاً سائراً في الزمان والمكان، يحتاج الدقة والضبط حتى لا يصرف الكلام إلى غير مقصده الحقيقي الذي نشأ من أجله، ودفعاً لكل التباس وغموض من شأنهما أن يعيقا عملية التواصل والتفاعل مع النص.

وعندي أن مشكل المعنى آت من أسباب منها: أن المعنى في حد ذاته هو معنى نفسي كما يقول القدماء؛ قصدي تصوري بتعبير المحدثين، يحدث في الوعي أولاً قبل أن يتشكل لفظاً ونظماً، ومنها: أن المعنى طبقات، منه القريب ومنه البعيد، منه الجلي ومنه الخفي، ومن هنا يكون للمعنى معنى آخر خفي، يستخرج بالنظر والاستدلال العقلي، ولهذا سمى الجرجاني هذا النوع بمعنى المعنى لبعده وخفائه، ومنه كذلك اختلاف جنس المعنى نفسه وتعدده وتنوعه حقيقة ومجازاً تصريحاً وتلميحاً. إن المعنى أجناس وأنواع، تتفرع

بدورها إلى فصول لا متناهية من المعاني، فمنه العام الذي يحتاج إلى بيان وتخصيص، ومنه المطلق الذي لا يستقيم ويبين إلا بقيد، ومنه المجمل الذي لا يفهم إلا بتفصيل. وفي ظل هذا التعدد والتنوع يصبح المعنى موزعاً على عدة مستويات وأجزاء، الأمر الذي يجعل عملية الفهم والتفسير عملية صعبة لأنها تمر عبر عدة مداخل وتعتمد آليات وأدوات، منها ما يعتمد المنطق العقلي ومنها ما يعتمد المنطق الطبيعي التجريبي ومنها ما يعتمد المنطق الذوقي الفطري.

إن تعدد المداخل والآليات التي تتناول تفسير النص وتأويله مردها إلى تنوع في المعنى نفسه، وتوزعه بين معنى فطري طبيعي تحمله الصيغ اللفظية في بنيتها، وبين معنى سياقي نحوي يرد إلى النظم والتركيب، وبين معنى استبدالي مبني على انتقال المعنى من لفظ إلى آخر بسبب المجاورة أو المشابهة.

فاللفظ قبل أن ينتظم نظماً في سياق الجملة والنص يحمل معه دلالة في ذاته هي التي تسمى الدلالة الطبيعية وهي دلالة تدرك بالحس الفطري، ومعناها أن مبنى اللفظ يحمل في جرسه معناه ويشير إليه طبيعة وفطرة. وتعد اللغة العربية من أدق اللغات احتفاظاً وتعبيراً بالمعاني الفطرية للحروف، وهذا يعني أن كثيراً من الحروف والألفاظ لها دلالة في ذاتها تحملها معها حين تقترن بغيرها في نظم كلامي وفي سياق ما، من ذلك مثلاً دلالات النداء والتعجب والتأوه والأنين والإشارة والتنبيه وغيرها من المعاني المرتبطة بالحياة الفطرية والطبيعية للناس(١). ولقد كانت هذه المعاني أصعب شيء على البلاغيين العرب في الوصف وفي نقلها إلى الأجيال اللاحقة؛ لأنها لم تكن تضبط بالقواعد كما تضبط المعاني النحوية ولا بالشرح كما تضبط المعاني المعجمية، ولما كانت هذه المعاني تحيط بها المعرفة ولا تؤديها الصفة، فإنهم اعتمدوا في دراستها منهجاً ذوقيّاً يستعمل الدلالات الطبيعية المستفادة من الأصوات

---

(١) أثر السياق في فهم النص القرآني، عبد الرحمٰن بودرع، مجلة الإحياء، ٢٥٢، يوليوز ٢٠٠٧م، ص٨٠.

المتجاورة في الكلمة والألفاظ المترابطة في النظم وسيلة في فهم المعنى الملازم للفظ في سياق النص، ولهذا كانت عباراتهم عن هذه المعاني أبعد ما تكون عن الدقة والضبط لانعدام القواعد الضابطة في دراسة هذا الجانب من المعنى، ولقد اكتست عباراتهم في هذا الشأن صفة المجاز والكناية والعموم، وكثيراً ما ترددت عندهم ـ عندما يعجبون بنص ما ـ أوصاف وعبارات من قبيل: «لذيذ الجرس، قشيب الديباجة، حسن الأسلوب، قوي الأسر، جميل الوقع، له ماء ورونق»[1]، وغير ذلك من الصفات التي لم يستطع اللاحقون أن يفهموا مقاصدها بصفة دقيقة فاتهموا أصحابها بالسطحية والغموض، والأمر ليس كذلك؛ لأن هذه العبارات كانت تخفي وراءها مفهوماً معيناً للمعنى، ذلك الذي تحيط به المعرفة ولا تؤديه الصفة.

وإلى جانب المعنى الطبيعي يوجد المعنى المعجمي الذي يكتسبه اللفظ المفرد بالوضع، وهو معنى تصوري قائم في الذهن، وهو غير المعنى النحوي والتركيبي الذي يكتسبه اللفظ داخل سياق العبارة. **فالمعنى الأول**: هو معنى مفرد يعبر عن التصور والمفهوم، **أما الثاني**: فهو معنى تركيبي سياقي ينشأ نتيجة الربط بين التصورات وهو الذي يسمى في المنطق باسم القضية، والعلاقة بين المعنيين هي علاقة تفاعل وترابط وتكامل؛ لأن منشأ العبارة قائم على اللفظ المفرد، وأن الألفاظ لتستوي نظماً في بنية تركيبية صغرى هي الجملة وكبرى هي النص، هي في حاجة إلى بناء وتركيب وتعليق يربط بين الأجزاء والعناصر وهنا ينشأ ما يسمى المعنى السياقي المرتبط بالنظم والسياق.

ولما كان المعنى في الخطاب على هذا النحو معنى مركباً متشاكلاً متعدداً، عبارة عن طبقات ودرجات بعضها فوق بعض، فإنه محتاج إلى وسيلة (أورغانون)، وهو عبارة عن آليات وأدوات وقواعد لحيازته وضبطه وتحديده، رفعاً للبس وطلباً للبيان الذي يتحقق به التفاعل والتواصل. وتزداد الحاجة أكثر

---

(١) الأصول، تمام حسان، دار الثقافة، الدار البيضاء، ص٣٥١.

عندما يتعلق الأمر بخطاب كالنص القرآني الذي تستنبط منه أحكام الشرع وتبنى عليه أمور العقيدة والدين، وهذا ما جعل العلوم الإسلامية كلها تدور حوله، مثل علوم البلاغة بأقسامها الثلاثة: علم المعاني وعلم البيان وعلم البديع، ومثل: علم النحو، وعلم أصول الفقه، وعلم الكلام، وغيرها من العلوم التي كانت غاياتها ومقصدها فهم معنى النص القرآني واكتشاف معانيه التي لا تفنى ولا تبلى على مر الأحقاب.

٢ ـ قضية المعنى في المناهج الغربية الحداثية:

٢ ـ ١ ـ مرحلة البنيوية:

أما قضية المعنى في المناهج الغربية الحديثة، فقد كانت بدايتها مع المنهج البنيوي، حين أثيرت حولها إشكالات ومشاكل أكثر عمقاً وتعقيداً؛ لأنها اتخذت طابعاً فلسفيّاً قائماً على الشك في دلالة اللغة على الفكر، بل الشك في قدرة العقل، أو الكوجيتو الديكارتي، على التعبير عن الوعي والفكر بشفافية ووضوح.

٢ ـ ١ ـ ١ ـ الشك في عقلانية اللغة:

يعود مصدر هذه القضية إلى ميشيل فوكو كما عرضها في كتابه «الكلمات والأشياء»، ومقتضاها أن العقل النظري المتمثل في الكوجيتو الديكارتي قد همش وكبت مناطق أخرى من الإنسان، مثل التجارب الحياتية المباشرة التي لا يمكن اختزالها في العقل النظري المجرد، عقل الوضوح والتميز والبداهة، وبذلك لا يمكن للإنسان أن يعبر عن ذاته بواسطة الفكر ومن خلال الشفافية المباشرة والمطلقة للكوجيتو[1]. وحتى يتجاوز فوكو التعارض القائم بين شفافية الكوجيتو الديكارتي كما يجسده الأنا المتعالي، وبين ما هو مكبوت أو مخزون في الإنسان ولا ينتمي إلى مملكة النظرية البحتة، لجأ إلى أطروحة اللامفكر فيه التي تنتمي إلى تيار اللاعقلانية باعتبارها بديلاً لكوجيتو دنيوي

---

(١) العقل بين التاريخ والوحي، محمد المزوغي، منشورات الجمل، ط١، ٢٠٠٧م، ص١٩٦.

يفصل ويربط «معاً بين الفكر الحاضر لذاته، وما يتجذر من الفكر في اللامفكر»[1]. بمعنى: أن فكر الإنسان عند فوكو له صلة باللامفكر فيه، وقائم تحت أشكاله، وأن الحقيقة لا تدرك بالعقل والفكر، وإنما هي مخبوءة وراءه. وحين نتحدث عن الفكر نتحدث بالمجاورة عن العقل الذي ينتجه وعن الأداة التي يتوسل بها وهي اللغة، وهكذا تصير الحقيقة والمعنى مقترنين باللاعقلانية التي هي نقيض العقل والفكر؛ أي: اللوجوس.

٢ ـ ١ ـ ٢ ـ تقويض مسلمة علاقة الكلمات بالأشياء:

لقد كانت النماذج التي تعتمد الفكرة الجوهرية (essentialist) في تحليلها للمعنى تنظر إلى اللغة باعتبارها مفتاح فهمنا لأنفسنا وللعالم من حولنا، وذلك حين تقدم معرفة جوهرية للأشياء وتمكن الإنسان من الوصول إلى تصور حقيقي ودقيق للواقع. بَيْدَ أن المناهج التي تنتمي إلى تيار الحداثة وما بعدها والمنبثقة من النظرية اللسانية للسويسري فردناند دي سوسير سترفض هذا التصور للغة ولا تسلم به، وتقترح بديلاً عنه قائماً على الفرضية الاعتباطية تلك التي تقوض وهم الحضور وترفض نظرية طبيعية اللغة القائلة بمحاكاة الأصوات الطبيعية، وأن أصل اللغة الأول مرده إلى ظاهرة الصيحة المعبِّرة (inserjection) التي تنوسيت مع الزمن، مما جعل اللغة عند دي سوسير تتحول إلى مجموعة من الدوال الاعتباطية التي لا تدل على جوهر الشيء، وإنما هي اتفاق وتواضع يشير إلى الشيء ولا يحمل خصائصه، ومن ثم يكون المعنى المتضمن في العلامة ليس مادة أو شيئاً، وإنما هو شكل أو فكرة عن شيء، وأن غاية ما نحصل عليه نتيجة دراسة هذا الشكل هو أصداء دلالية (effets de sens) وليست حقائق جوهرية. أما المعاني التي يختارها المتكلم للتعبير عن عاطفته عن طريق محاكاة الأصوات الطبيعية عند دي سوسير فهي لا تمثل في اللغة إلا جزءاً ضئيلاً من الملفوظ[2]، مما جعله يرجح فكرة الاعتباطية على

---

(١) الكلمات والأشياء، ميشيل فوكو، ص٢٦٨.

(٢) مدخل إلى الأسلوبية، الهادي الجطلاوي، عيون المقالات، البيضاء، ص٥١.

النظرية الطبيعية، ليخلص في الأخير إلى أن اللغة شكل غير مستقر وليست جوهراً[1]. بمعنى: أن المعاني التي تحملها لا تتمتع بكيان مستقل في ذاتها، وإنما يتم إدراكها في ضوء شبكة «من العلاقات التي تقوم بين الوحدات والعناصر المكونة، ويتم تكوين هذه الوحدات أو العناصر عن طريق الاختلافات التي تميزها عن غيرها من الوحدات أو العناصر التي ترتبط هي أيضاً فيما بينها. فكأن العناصر أو الوحدات لا توجد بذاتها وفي ذاتها، وإنما هي تعتمد في وجودها على غيرها من الوحدات والعناصر. والشيء الوحيد الذي يحدد قيمة أي عنصر أو وحدة منها هو الموضع الذي تحتله في النسق اللغوي»[2].

٢ ـ ١ ـ ٣ ـ وهم الحضور:

لقد كان دي سوسير يرى في الكلمات علامات (signes) مركبة من طرفين متصلين. أما الأول فيسميه الدال، وأما الثاني فيسميه المدلول، والعلاقة بينهما ليست علاقة طبيعية، ولا تتناسب مع المرجع الخارجي، وإنما هي علاقة اعتباطية، «يقبلها الناس بحكم التقليد أو العرف، إذ ليس هناك من خاصية تشترك بها كل الأشجار مثلاً، بحيث يقتضي المنطق أو الضرورة أن ندعوها «أشجاراً»، لكن هذا ما ندعوها به لأننا اتفقنا على ذلك. أما الفرنسيون مثلاً فيدعونها (arbres). لكن اللغة تتصف بالاعتباطية على مستوى المدلول أيضاً؛ لأن كل لغة قومية تقسم بطرق مختلفة كل ما يمكن أن يعبر عنه بكلمات كما يتضح لكل من يمارس الترجمة من لغة إلى أخرى، فهذه اللغة تضم مفاهيم لا تضمها تلك[3].

إن القول باعتباطية العلامة اللغوية عند دي سوسير دفعته إلى إنكار ظاهرة محاكاة الأصوات، والإقرار بنسبية المعاني وشكلنتها، وعدم القول

---

(١) البنيوية وما بعدها، تحرير جون ستروك، ترجمة: محمد عصفور، عالم المعرفة، ع٢٠٦، ص١٩.

(٢) المدخل إلى البنيوية، أحمد أبو زيد، ص٨٠.

(٣) البنيوية وما بعدها، ص١٨.

بجوهريتها؛ لأن دوال اللغة عنده أشكال لا جواهر، لا تحمل في ذاتها شحنة رمزية أو تعليلاً طبيعيّاً، بل إنها تكتسب مدلولاتها ومعانيها داخل نسق ما، وعند تركيب المتكلمين لها وضمها إلى أخواتها. فهي إذن معان نسقية تضاف لها معان ثوان كلما تغير مساقها ونسقها. إلا أن هذه الفرضية لم يسلم بها كثير من العلماء واللغويين، ومن بينهم شارل بالي تلميذ دي سوسير الذي يقر أن كثيراً من الكلمات والملفوظات لا تنطبق عليها الاعتباطية؛ لأنها تحمل في بنيتها استعداداً للتعبير عن معناها جوهراً وحقيقة، مستقلة أو داخل نسق ما، إضافة إلى الاصطلاح المتواضع عليه بشأنها، وهذا ما دفع بالي إلى أن يسند إلى اللغة وظيفة عاطفية إلى جانب الوظيفة الفكرية الإبلاغية. وتعني الوظيفة العاطفية عند بالي قدرة الكلام على التعبير عن الأحاسيس والأهواء والميول بواسطة مادة لغوية، «تحمل زيادة على معناها الاصطلاحي شحنة عاطفية سواء استعملت في سياق التركيب أو بمعزل عنه»[1]؛ أي: أن الألفاظ المستعملة في التعبير تكون ذات مفعول طبيعي(effets naturels)، يدل على أن بين الكلمة وما تعبر عنه من فكر أو شعور علاقة طبيعية، أو تكون ذات مفعول إيحائي في اللغة الشعرية، تلك التي تتميز عند كوهين بمبدأ الانزياح والعدول، مما يجعل وضع الدلالة فيها لا يكون اعتباطيّاً، بل يكون وضعاً مبرراً تقوم فيه بين الدال والمدلول علاقة نسب واشتقاق دلالي، مما يجعل اللغة الشعرية ذات وظيفة إيحائية يغلب عليها الإحساس العاطفي والانفعالي. ويفهم من خلال هذا التصور بشأن اللغة الشعرية عند كوهين أنها تتجاوز «العلاقة الاعتباطية القائمة بين الدال والمدلول إلى علاقة أخرى تلازمية وإيحائية، وكأن التعارض بين الشعر والنثر هو تعارض بين لغة شعرية تستخدم دلالة الإيحاء (connotation) وبين لغة عادية غير شعرية تستخدم دلالة التقرير والتصريح (dénotation)»[2].

إن الكلمات والدوال في أصل نشأتها إنما وضعت للدلالة على شيء

---

(١) مدخل إلى الأسلوبية، ص٥١.

(٢) النص وظله، حميد سمير، منشورات نادي نجران، ص٢٥ ـ ٢٦.

معين وضعاً مبرراً، تقوم فيه بين الدال والمدلول علاقة طبيعية، ثم تنوسيت مع مرور الزمن هذه العلاقة، فانزلق المعنى عن جوهره، وابتعدت طبيعة الكلمة «عن معناها الأول المبرر نحو استعمالات ثانوية حتى أن المتكلم لا يكاد يعي الصلة بين المعاني الثواني والمعاني الأوائل، وتفقد الكلمة جزءاً كبيراً من شحنتها الدلالية وتصبح كلمة متحجرة تستهلك استهلاكاً جماعيّاً، وتعني شيئاً معيناً يتفق الجميع على تسميته بذلك الاسم»[١]. إن اللغة الشعرية تسعى إلى أن تعيد للكلمات بعض خصائصها الطبيعية وقوتها التعبيرية التي فقدتها مع الزمن، وذلك اعتماداً على الإيقاع والجرس والجناس، وإذا بالكلمة تنقل إحساساً وشعوراً بدل التعبير عن واقع مرجعي تعبيراً اعتباطيّاً دون رابط طبيعي أو مبرر ذاتي.

إن التسليم بفرضية الاعتباطية يقود بالتبعية إلى فرضية أخرى تتفرع عنها، وهي أن المعنى يكون خاضعاً إلى نظام قبْلي شأنه شأن اللغة نفسها التي ينظر إليها بوصفها نظاماً أو نسقاً، وأن المعنى لا يكتسب من خلال الصلة بين الكلمات والأشياء، وإنما من خلال العلاقات بين العناصر والأجزاء داخل النظام.

ولقد أتاحت هذه الفكرة لسوسير أن يفترض نقطة مهمة، وهي أن اللغة نظام systeme، أو بنية structure مستقلة، تمثل نموذجاً مهيمناً على كل أوجه الإنسان ونشاطه، بل إن هذا النظام يكون أسبق وجوداً من الفرد؛ لأن الفرد يكون تابعاً له خاضعاً لنظامه، ومن هنا توصف اللغة بأنها (لا ذاتية)؛ أي: أن إدراكنا للواقع تمليه علينا بنية اللغة التي نتكلمها، وأن الفرد يفعل في حدود ما يفعله به النظام؛ لأنه أسبق منه وجوداً.

وسينشأ عن هذا التصور اتجاه في دراسة معنى النص ودلالاته يعرف بالاتجاه البنيوي ويقوم على مبدأين هما: الإنيَة والكلية.

١ ـ الإنية: تعني: الالتزام بالنص والتقيد به، وأن الغاية من دراسته هي

---

(١) مدخل إلى الأسلوبية، ص٨١.

إبراز آلية النص في إنشاء المعنى من خلال الكشف عن شبكة العلاقات القائمة في بنية النص. «وهكذا يتضح ما لهذا النمط من الدراسات من وشائج وأسباب اتصال بالألسنية الحديثة التي تستند إلى مبدأ أن الأصداء الدلالية هي حصيلة الاختلافات والتقابلات بين الدوال»[(١)].

٢ ـ **الكلية**: لما كانت الظاهر الثقافية ـ ومنها اللغة ـ لا تتمتع ـ وفق تصور البنيوية ـ بكيان مستقلٍّ، وإنما يتم تعريفها بالإشارة إلى شبكة من العلاقات الداخلية والخارجية، فإن المعنى نفسه لا تتيسر معرفته مستقلّاً، وإنما في ضوء نسق من الاختلافات والتوافقات، مما يجعله معنى قائماً على مفهوم البنية. والحديث عن البنية ـ كما يذكر جان بياجيه ـ يقوم على ثلاثة عناصر رئيسة هي: فكرة الكلية (la totalite) وفكرة التحويلات (Transformations) وفكرة التنظيم الذاتي (autoréglages)[(٢)].

ويهمنا من هذه العناصر فكرة الكلية التي يقوم عليها مفهوم البنيوية، وتعني: أن البنية تتكوَّن من عناصر ـ مثل الكلمات في حال الأدب شعراً ونثراً ـ وقوانين وشفرات تحكم هذه العناصر وتوحدها، وفي هذا الصدد يمكن الإشارة إلى قانونين هامين، هما: قانون العلاقة (relation) وقانون التعارض (opposition).

١ ـ **قانون العلاقة**: يعني هذا القانون أن المعنى منبثق من علاقات داخل النظام، فإذا أخذنا مثلاً لذلك من أبجدية الحروف داخل لغة ما، وليكن حرف الألف (أ) من اللغة العربية. إنه بذاته مبهم المعنى، ولكنه يكتسب معنى فقط بعلاقته مع عناصر أخرى شبيهة أو مختلفة في نظام اللغة العربية.

قد تحدد هذه العناصر في الأبجدية بأنها الحروف الصائتة، وعندها يكون لحرف الألف (أ) معنى فقط حين نراه في علاقته بالحروف الصائتة

---

(١) في الخطاب السردي، محمد الناصر العجيمي، الدار العربية للكتاب، ص٣٠.

(٢) ينظر: البنيوية، جان بياجي، ترجمة: عارف منيمنة وبشير اوبري، منشورات عويدات، ص٩ وما بعدها.

الأخرى كالواو والياء (و، ي). أو قد تحدد بأنها الحروف الصامتة (الساكنة)، وعندها يكون لحرف الألف معنى فقط حين نراه في تعارضه مع الحروف الصامتة (ب، ج، د، س. . . . .) باعتبارها فصيلة مختلفة، وهنا نتحدث عن علاقة اختلاف.

٢ ـ قانون التعارض: إن قانون العلاقة يستدعي الحديث عن القانون الثاني المتعلق به، وهو قانون التعارض الذي يحدد المعنى باستبعاد معاني في مقابل الإبقاء على أخرى، استناداً إلى مبدأ الاختلاف الذي يتيح لنا أن نحدد عنصراً باختلافه عن عنصر آخر في النظام، فمثلاً يكون للحرف (س) معنى لأنه ليس الحرف قاف (ق) وليس الحرف ميم (م)، وأنه استناداً إلى قاعدة الاختلاف بين هذه الحروف نستطيع أن نميز معاني كلمات مثل سال/ قال/ مال.

لقد أعطيت لمبدأ الاختلاف في البنيوية وظيفة هامة ومركزية في تحديد المعنى، بل إنه بدون قانون الاختلاف لن يكون هناك معنى لأي شيء، يستوي في ذلك الاختلاف صوتيّاً كما في كلمتي صبر وسبر، أو الاختلاف دلاليّاً عند التمييز مثلاً بين صخر وحجر، إذ لا يمكن تحديد معنى صخر إلا حين نميز بينها وبين غيرها من العلاقات التي تقاربها صوتيّاً أو دلاليّاً[(١)].

إن المعاني والدلالات كلها تنشأ في الاتجاه البنيوي وعند دي سوسير تحديداً من الاختلاف، ولا تنشأ مباشرة من الواقع أو الحال الذي تدل عليه، وكما يقول دي سوسير: فإننا لا نجد في اللغة فقط إلا الاختلاف دون أحكام إيجابية.

ولتوضيح كيفية اشتغال مبدأ الاختلاف في تحديد المعنى في بنية اللغة يسوق جاك دريدا شاهداً من قانون السير بوصفه بنية. إن دلالة الأحمر والأصفر والأخضر وفق هذا المبدأ غير صافية؛ لأننا عندما نرى الأحمر نفكر بشكل واع في الأصفر والأخضر، وقد يرى البعض أن الأصفر والأخضر

---

(١) مدخل إلى الأسلوبية، ص٨١.

حاضران في الأحمر، فالثلاثة معاً يشكلون بنية قائمة على الاختلاف. إن البنية ـ بعنصريها الأصفر والأخضر ـ هي التي تعطي الأحمر معناه المحدد هنا في كلمة (قف)، خلافاً لمعاني أخرى يدل عليها الدال نفسه في سياقات وبنيات أخرى كالدلالة على الحب أو الدلالة على الإثارة والإغراء. إن أحمر إشارة المرور يحتوي على آثار أو بصمات الأصفر والأخضر، وليس أحمر صافياً نقيّاً. ويرى دريدا أن هذا الأمر نفسه ينطبق على الكلمات داخل النظام اللغوي؛ لأن كل كلمة في هذا النظام تتضمن آثار أو بصمات كلمات أخرى، مما يجعل مفهوم المدلول ليس حاضراً في نفسه، وإنما يوجد في سلسلة أو نظام يدل على مفاهيم أخرى.

فإذا كانت الكلمات في المنهج البنيوي مرتبطة بما سبقها ومتأثرة بالذي يليها فهذا يعني أنها لا تحقق الاستقرار أبداً، وأنها لا تحيل على مرجع بذاته، ولا تدل على معنى قار وثابت، بل إنها تظل تنشئ معاني لا حصر لها ولا تنتهي أبداً. ولقد تفرعت عن هذا التصور قضايا وإشكالات من قبيل:

ـ إن مفهوم المعنى الحرفي والوحيد هو مفهوم إشكالي.

ـ إن اللغة ليست أداة تواصل ما دامت كلماتها لا مرجع لها. «ويعترض التفكيكيون على كل ما عدا التركيز على النص وقراءته من الداخل استناداً إلى مقولة دريدا الشهيرة في كتابه عن علم الكتابة: (لا يوجد شيء خارج النص). ومعنى ذلك: رفض التاريخ التقليدي ودراسات تقسيم العصور، ورصد المصادر؛ لأنها تبحث عن مؤثرات غير لغوية؛ أي: عن حقائق غير لغوية، وتبعد بالناقد عن عمل الاختلافات اللغوية»[١].

ـ إن مفهوم السياق والانسجام النصي لا يفي بالغرض ولا يحقق المعنى، وإنما يجعله مبعثراً إلى ما لا نهاية، يتوالد من بذور معان إلى الأبد[٢].

---

(١) المصطلحات الأدبية الحديثة، محمد عناني، ص١٤٨.

(٢) نفسه، ص٢٢.

٢ ـ ٢ ـ مرحلة التفكيكية:

لقد سبق أن أشرنا إلى رفض البنيوية الاعتراف بوجود حقيقة بحتة، ومعنى ثابت، يعبر عن الذات ومقاصدها. ومرد ذلك إلى أن البنيات التي ينتمي إليها الإنسان ـ ومنها اللغة ـ هي أسبق منه وجوداً، ومن ثم فإن هذه البنيات هي التي تتكلم عبره ومن خلاله، فهي مصدر ما يفعل وما يقول وليست ذاته.

إن هذه الفكرة التي تنفي وجود معرفة حقيقية هي التي تلقفها جاك دريدا، فبنى عليها منهجه التفكيكي، القائم على رفض «الحضور»؛ أو صوت المتكلم وهو على صلة مباشرة مع ذاته الحقيقية. ويرى دريدا أن الإنسان لا يعبر عما هو حاضر حقيقي له لحظة التفوه به، وإنما هو مضطر لاستعمال لغة تتكلم عبره ومن خلاله، وعندها يتمكن الإنسان فقط بالسماح للنظام السابق عليه في الوجود بالتحكم فيه بطريقة ما. ليس هذا فحسب بل إن الوضع مع دريدا سيصبح أسوأ وأعقد منه عند البنيويين. فإذا كان الإنسان من المنظور البنيوي ليس مصدر ما يقول؛ لأنه يعبر عن البنيات التي تتكلم عبره، فإن ما يقوله يبقى مستقرّاً وثابتاً. أما في الفكر التفكيكي عند دريدا فالأمر غير ممكن؛ لأنه في ظل «غياب الحضور» وغياب شيء اسمه «خارج النص» تبقى اللغة إذن هي الوسيط، ومعها يبقى المعنى غير واضح وشفاف، ويظل خاضعاً لمبدأ التأجيل.

إن دريدا لا يقر إلا بوجود معنى قائم على العلاقات بين العناصر، فبدون علاقات لا يمكن أن يكون هناك معنى، وفي هذه الحال أيضاً لا يمكننا أن نتحدث عن المعنى وإنما عن أثر المعنى؛ عن حركة الدلالة لا عن الدلالة نفسها، تلك التي تعني أن لكل عنصر «حاضر» علاقة بشيء ما سابق عليه؛ أي: بعنصر آخر ماض وبالتالي يتأثر به ويحافظ بداخله على أثره، كما يسمح لنفسه أيضاً أن يتعكر أو يتأثر ـ كلاهما سواء ـ بأثر العنصر اللاحق، ومن ثم يكون هذا العنصر الحاضر على نفس العلاقة بالماضي وبالمستقبل.

ويزيد جوناتان كللر هذه الفكرة وضوحاً بمثل يضربه، وهو مثال القوس

وقد أطلقته يد القواس، فالسهم يكون موجوداً في نقطة معينة، «وليس في حالة حركة أبداً. ونحن نريد الإصرار على أن السهم في حالة حركة في كل لحظة من البداية إلى النهاية، ومع ذلك فإن حركته ليست حاضرة في أي لحظة حضور. يتضح أنه يمكن فقط تصور حضور الحركة بقدر ما تحمل كل لحظة آثاراً من الماضي والمستقبل؛ أي: أن الحركة يمكن أن تكون حاضراً فقط إذا لم تكن اللحظة الحاضرة معطى بل نتيجة للعلاقات بين الماضي والمستقبل. يمكن فقط لشيء ما أن يحدث في اللحظة الحاضرة إذا كانت اللحظة منقسمة بالفعل على نفسها، يقيم فيها ما هو غير حاضر»[١].

يوضح هذ المثال أن الحقيقة في حركة السهم ينظر إليها في لحظة زمنية ما، وهي اللحظة الحاضرة التي تبدو مطلقاً بسيطاً لا يقبل التفتيت، فالماضي حاضر سابق، والمستقبل حاضر متوقع، لكن اللحظة الحاضرة معطى مستقل، وإن كانت اللحظة الحاضرة تعتمد أساساً فهي لا تعتمد كمعطى بسيط ومستقل، وإنما تستخدم كنقطة انطلاق وكحركة؛ أي: نتيجة علاقاتها بما قبلها وبما بعدها، نقصد الماضي والمستقبل. وإذا كان للحركة أن تكون حاضرة فإن الحضور يجب أن يحدده بالفعل الاختلاف والتأجيل[٢].

٢ ـ ٢ ـ ١ ـ قضية المعنى المؤجل:

تُقدم التفكيكية نفسها باعتبارها منهجاً في قراءة النصوص قراءة فلسفية، وتعود جذور هذا المنهج إلى تيار ما بعد الحداثة الذي يعد رؤية فكرية تتحكم في المنهج وتضبط خطواته. وتنحصر هذه الرؤية في مجموعة من المفاهيم والمصطلحات التي يتأسس عليها هذا المنهج، من أهمها وأكثرها تداولاً: مفهوم الاختلاف/ التأجيل الذي يقابله المصطلح الفرنسي Differance، وهو مصطلح نحته دريدا من الفعل Differer الذي يعني به: الجمع في الوقت نفسه بين الاختلاف والتأجيل. وللجمع بين هذين المعنيين في لفظ واحد لجأ دريدا

---

(١) المرايا المحدبة، عبد العزيز حمودة، عالم المعرفة، ع٢٣٢، ص٣٨١.

(٢) نفسه، ص٣٨٢.

إلى تغيير حرف E في اللفظ الفرنسي DifferEnce الذي يعني: الاختلاف ووضع مكانه حرف A DifferAnce ليصبح دالّاً على الاختلاف والتأجيل معاً.

ويراد بهذا المفهوم في الفكر التفكيكي أن المعنى يتولد من خلال اختلاف دال عن آخر. وإذا كانت الدوال تتميز عن بعضها فإن بينها ترابطاً واتصالاً، إذ أن كل دال يتحدد معناه داخل شبكة من العلاقات مع الدوال الأخرى. وهذا يعني: أنه لا يوجد للدال معنى كامل في أي لحظة، فالمعنى دائماً غائب رغم حضوره؛ لأن كل دالّ مرتبط بمعنى الدال الذي جاء قبله والذي جاء بعده.

ولما كانت الألفاظ تعرف بمقابلاتها وتستند إلى مبدأ الاختلاف ـ إذ ليس في اللغة إلا الاختلاف كما يقول دو سوسير ـ وأن كل لفظ يقودنا لاستحضار لفظ آخر ومنه إلى معان أخرى، وأن كل تفسير يؤدي إلى تفسير آخر، وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية، فإن هذا يدل على أن المعنى والمدلول سيظل معلقاً ومؤجلاً إلى ما لا نهاية، مما يؤدي إلى لعب الدوال اللامتناهي.

لقد أدى مثل هذا التصور إلى زعزعة العلاقة بين الدال والمدلول، حيث يكون للدال نوع من الاستقرارية، في حين يعاني المدلول حالة من عدم الاستقرار. وبذلك ينشأ عن هذا الوضع تصادم بين الحقيقة البحتة التي نريد التعبير عنها والأداة المتملصة التي يستعملها الإنسان للتعبير عنها.

ويذهب دريدا إلى استحالة العثور على معنى نهائي وأصلي للأشياء، واستبعد إمكانية التمييز بين المعنى الأصلي والمعنى المجازي، فليس هناك مفهوم ثابت، وليست الحقيقة إلا جمهرة عاجَّة من الاستعارات التي لا تدع مجالاً للتحكم فيها بواسطة المفهوم. ولقد سمى الحقيقة، التي تعني مطابقة ما في الأذهان لما في الأعيان، بأنها مفهوم ماورائي. وعوضاً عن مطلب الحقيقة، ينبغي أن نكتفي بالاستعارة؛ لأنه يستحيل، حسب زعمه، التفكير خارج الاستعارة. وعوضاً عن الدلالة الواحدة (المفهوم النهائي) على صعيد المضمون يجب إحلال الدلالات متعددة المعاني.

إن تفكيكية دريدا ترفض الاعتراف بكل حقيقة حاضرة، وتتملص من

مهمة البرهان العقلي، وترفض المفهوم الواضح والمحدد. والمقصود بذلك هو رفض الميتافيزيقا القديمة القائمة على المفهومية والمعقولية الخالصة التي تحيل على لوغوس جوهراني يربط بين الفكر أو العقل واللغة. ولما كان الأمر على هذا النحو فإن المعنى عند دريدا لا يقترن باللغة في ظاهرها أو بدلالتها التركيبية النسقية (syntagmatique)، وإنما هو مرتبط بجدول الانتقاء والاختيار (paradigmatique). واقتران المعنى بهذا الجدول يجعله معنى مؤجلاً هو أقرب إلى اللامعنى منه إلى المعنى. فإذا اختفى المعنى وغاب اللوجوس، وإذا التبس علينا إدراك المعنى الأصلي للأشياء وبلوغ الحقيقة لم يبق أمامنا إلا التأويل والإشارة العابرة والتجربة اللعبية.

٢ ـ ٢ ـ ٢ ـ مفهوم التمركز حول اللوجوس:

ثمة مفهوم آخر يقوم عليه المنهج التفكيكي، هو مفهوم التمركز حول اللوجوس (logocentrisme) الذي اشتقه دريدا إلى جانب مفهومين آخرين يؤديان المعنى نفسه وهما: مركزية الصوت (phonocentrism) والمركز (Centre). إن كل هذه المفاهيم عند دريدا تشير إلى أن الفكر الفلسفي والنقدي الغربي يتقيد بمركز خارجي يدور حوله، مما جعله فكراً مؤسساً على ما يسميه ميتافيزيقا الحضور، وهو مفهوم اقتبسه من هايدجر، «ويعني به: الاعتقاد بوجود مركز (Centre) (وهو ما يعنيه بالحضور) خارج النص أو خارج اللغة يكفل ويثبت صحة المعنى دون أن يكون هو قابلاً للطعن فيه أو البحث في حقيقته. ويقول دريدا: إن مثل هذا يعتبر مثاليّاً في جوهره، وأن هدم «الإحالة» المذكورة معناها أيضاً هدم المذهب المثالي أو الروحي في شتى أشكالهما (. . . . .) ويقول دريدا عن تاريخ الميتافيزيقا: قد دأب على إسناد أصل الحقيقة إلى العقل أو المنطق. بمعنى المبدأ العقلي الذي يقوم الكون على أساسه، وأن تاريخ الحقيقة وحقيقة الحقيقة كان دائماً يستند إلى التحقير من شأن الكتابة وقمعها خارج الكلام المكتمل»[١].

---

(١) المصطلحات الأدبية، ص٥١.

لقد حرص دريدا من خلال تحليله للنصوص على كشف ميتافيزيقا الفكر الغربي الذي يتمركز حول اللوجوس، واللوغوس لفظة يونانية جامعة لمعان متعددة، فهي تستخدم بمعنى المنطق والعقل والحكمة والكلمة، أو بمعنى علاقة الفكر باللغة، ومن ثم فهي كلمة تجمع في مفهوم واحد كما يورد ريتشارد هارلاند المبدأ العقلاني الداخلي للنصوص اللغوية، والمبدأ العقلاني الداخلي للبشر، والمبدأ العقلاني الداخلي للكون الطبيعي، مما يلقي الضوء عليها جميعاً، ومما يلقي المزيد من الضوء أن تجمع كلمة (logos) كل هذه المعاني مع معنى آخر هو «القانون». فالمنطق باعتباره مبدأ عقلانيّاً داخليّاً يسود ويسيطر على الأشياء المادية الخارجية»[1].

فالناس حسب دريدا يرغبون في هذا المركز ـ مجسداً في البنية أو في العقل وما ينشأ عنه من معان مركزية كالوجود والماهية والجوهر والعرض والحقيقة والشكل والمحتوى والكم والكيف والبداية والنهاية والوعي والإنسان وغيرها مما يسميه دريدا ميتافيزيقا الحضور ـ لأنه يضمن لهم الوجود من حيث هو حضور، «فنحن نفكر على سبيل المثال في حياتنا العقلية والمادية على أنها مرتكزة حول «أنا» وهذه «الأنا» هي مبدأ الوحدة الذي تقوم عليه بنية كل ما يدور في فضائها. إلا أن نظرية فرويد قد قوضت تماماً هذا اليقين الميتافيزيقي بالكشف عن انقسام الذات بين الشعور واللاشعور»[2].

ويفهم مما سبق أن المعنى والحقيقة المقترنة بهذا الوجود/الحضور هي عند دريدا وهم، ما دامت وليدة مركز، يجمع بين الأنا والعقل من حيث هو مبدأ الوجود. فالحقيقة عند دريدا لا ترتبط بهذا الأصل الثابت، وليس مصدرها العقل أو الأنا المفكرة كما تجلت في الكوجيتو الديكارتي، وإنما هي مرتبطة بالأنا السفلى أو اللاشعور؛ أي: أن الحقيقة مقترنة باللاعقلانية بدل العقلانية الحاضرة في ميتافيزيقا الفكر الغربي. وكأن ما يتحدث عنه دريدا هنا

---

(١) المصطلحات الأدبية، ص٥١.

(٢) التفكيكية، رشيد الإدريسي، مرقونة، ص٣.

في علاقة المعنى والحقيقة باللاعقلانية وباللاشعور هو صورة أخرى مماثلة لثنائية المفكر فيه/ اللامفكر فيه عند ميشيل فوكو، فالصورتان معاً تنتميان إلى تيار اللاعقلانية الذي ينسب إلى فكر ما بعد الحداثة.

إن فلسفة هذا التيار تقوم على أن الإنسان لا يفكر بعقله النظري المتعالي وأن وجوده ليس مقترناً بذات مفكرة وفق مبدأ العقلانية، وإنما توجد كذات في عقل (لا مفكر فيه)، مما يجعل الحقيقة لا تدرك بالفكر، وإنما هي مخبوءة وراءه. وحين نتحدث عن الفكر، وعن العقل الذي ينتجه، وعن الأداة التي يتوسل بها وهي اللغة، فإن الحقيقة عند فوكو تصير مقترنة باللاعقلانية التي هي نقيض الفكر والعقل؛ أي: نقيض اللوجوس.

لقد نشأت عن اقتران الحقيقة بالعقل والفكر وعلاقتهما باللغة في ميتافيزيقا الحضور معرفة عقلانية احتلت مركز الصدارة والهيمنة في مقابل معرفة أخرى غير عقلانية، مهملة، تحتل أسفل سلم القيم المعرفية. ولقد حاولت التفكيكية أن تسلط الضوء على التوتر السائد في النصوص بين ما هو مركزي وما هو هامشي من خلال تقابلات ثنائية، وظيفتها إعطاء النص بنية واستقراراً. وتضم الثقافة الغربية كثيراً من التقابلات الثنائية مثل: الخير/ الشر، الحقيقة/ الكذب، الذكورة/ الأنوثة، العقلانية/ اللاعقلانية، الفكر/ الإحساس، العقل/ المادة، الطبيعة/ الثقافة، النقاوة/ التلوث. . . إلخ. فالطرفان معاً في كل هذه التقابلات يحددان بعضهما بعضاً، فالنور يحدد بالظلام، والحقيقة بالكذب، والعقلاني باللاعقلاني، والطبيعة بالثقافة، إذ بدون كذب لا يوجد مفهوم للحقيقة، وبدون بياض لا يوجد مفهوم للسواد، وهكذا عن طريق التضاد والاختلاف ينشأ المعنى ويحتل موقع الصدارة، وعندها يصبح المعنى مبجّلاً حيث نفاضل بعض الأطراف على بعض، إلى درجة تبدو معها بعض التبجيلات معقولة جدّاً كما في تبجيل الخير وتفضيله على الشر، والحقيقة مع الكذب.

ففي هذه التقابلات جميعاً يعمل أحد الطرفين كمركز، فيكون مفضلاً ومبجّلاً في مقابل الطرف الثاني غير المبجل الذي يكون غائباً. وهناك أطراف

تكون دائماً مبجلة كمفهوم الخير والحقيقة والنقاء والبياض، بينما أطراف أخرى تخضع لسلمية تراتبية، فتارة تكون في المركز، وتارة تكون في الهامش، كما هو الشأن في بعض المذاهب الأدبية، حين تفضل مفاهيم وتبجلها مقابل أخرى تغيبها، كما نجد مثلاً في المذهب الكلاسيكي الذي يفضل ويقدم النصوص التي تبجل الفكر والعقلانية خلافاً للمذهب الرومانسي الذي يبجل الإحساس والعاطفة فيجعلهما في المركز.

ويتبين من خلال هذه العلاقات التقابلية بين المركز والهامش، وحضور أطراف وغياب أخرى أن مصدرها هو الاختلاف، كما أن تحليلها وتفكيكها يكون عن طريق إزاحة الطرف المبجل من المركز والتشديد على أن كلا الطرفين موجود بفعل الاختلاف. إن هذه الاستراتيجية في القراءة والتحليل تقوم على تقويض النصوص للكشف عن تناقضاتها وتضارباتها الداخلية، كما أنها تهدف إلى الكشف عن مركزية اللوغوس الذي تستعمله النصوص لإنشاء وهم المعنى المستقر، المقترن بالمراكز المبجلة التي تنتجها النصوص في شكل تقابلات ثنائية.

ولقد عملت التفكيكية على نسف هذه الميتافيزيقا من الداخل، وبيان أن النص لا يحقق الغلق (closure) أبداً وأنه لا يتضمن معنى نهائيّاً، وإنما هو عبارة عن معان لا محدودة ولا متناهية، متضمنة في تقابلات وتوترات تجمعها بنية لا انسجام فيها ولا تماسك. فالنص «في نظر دريدا امتداد من الإمكانيات تنبسط أمام المؤول أو القارئ مثل بساط لا ينتهي ولا ينكشف للعيان طرفه الآخر أبداً»[١].

ولما كان النص على هذا النحو من الامتداد والانبساط، فإن ما تستطيع أن تفعله القراءة التفكيكية هو استحضار المركز المبجل أو المفضل، وتغييب بقية المعاني والمفاهيم الأخرى الغائبة/الحاضرة في جدول الانتقاء والاختيار، فتصبح مفاهيم (لا مفكر فيها)، ومن ثم تكون غاية النقد التفكيكي هي الكشف

---

(١) الوجيز في المصطلحات الأدبية.

عن هذه العمليات الممركزة التي تعطي للنصوص تماسكاً مزيفاً، ثم يقوم بزحزحتها وبالتالي يتم زعزعة النص برمته، ليكشف في الأخير أن النص أكثر تعقيداً، وأكثر إثارة مما كان عليه الأمر في المفهوم التقليدي.

٢ ـ ٢ ـ ٣ ـ النص والقراءة المبعثرة:

لا يعترف التفكيكيون سوى بقراءة النص من داخله استناداً إلى مقولة ديريدا: «لا يوجد شيء خارج النص». بمعنى: لا وجود لنص ذي مركز خارجي وموضوع أو محور دلالي يضمن انسجامه وتماسكه، وإنما هو خليط من معان مفككة ومبعثرة. وإذا كان من معنى يحيل عليه النص أو الخطاب فهو معنى مؤجل، غير قابل للبت فيه. ومرد ذلك إلى أن النص يستمر دائماً في إثارة معان أخرى، وكثيراً ما تكون الكلمة أو العلامة في النص الواحد تجمع بين الضدين، «مما يجعل من المستحيل تحديد وحدات لغوية. إن اجتماع الضدين هذا يولد المأزق المنطقي الذي يلعب دوراً مهمّاً في مقالات التفكيكيين الأمريكيين»[١].

ويذهب غريماس وكورتيس في معجمهما إلى أن التفكيكية في قراءتها للنص تهدف إلى تقويضه وتفكيكه حتى يظهر باعتباره نصّاً مبعثراً، «بحيث يصبح تشظي المعنى لا نهائيّاً، وتتفجر حدود النص، ويكتفي المؤول بتتبع الآثار في حقل من التناص اللانهائي، فتصبح مجموعة من التأويلات ممكنة بالتساوي، ويظهر النص دائم التناقض مع نفسه، مما يحول النشاط التأويلي إلى مقاربة حدسية شبه انطباعية»[٢].

وما دام لا يوجد معنى نهائي ومتعال في النص، فإن غاية التفكيكي ليس البحث عن مقصدية أو مؤلف وراء النص، كما أن هدفه ليس «هو البحث عن

(١) التفكيكية دراسة نقدية، بيير فزيما، تعريب: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، ص٩٤.

(٢) (Dictionnaire raisonne de la theorie du langage,Greimas A.j), Courtes (joseph), paris: ed Hachette, 1985, p2.

الانسجام، بل هو بالأحرى يتخذ غياب الانسجام الشامل مبدأ ومنطلقاً له في التحليل»[1]، وإنما غايته التركيز على القراءة المفتوحة التي تمنح المؤول الحرية الكاملة في تأويل النص إلى درجة تصبح فيها كل القراءات والتأويلات مشروعة، أو كلها غير مشروعة وغير صحيحة؛ لأنه لا يوجد تأويل نموذجي ومعياري، كما لا يوجد معنى مشروع يتخذ معياراً ومرجعاً نحكم من خلاله على بقية التأويلات[2].

والنموذج الذي قدمه دريدا في قراءته التفكيكية لقصيدة النثر عند بودلير، تعطينا صورة عن القراءة المفتوحة على كل المعاني ولو كانت متناقضة. ويبين دريدا في تحليله لقصيدة النثر لدى بودلير التي تحمل عنوان «العملة الزائفة»، أنه لا يمكن البت بمعنى عطاء «don» التي عليها مدار القصيدة.

إن نص بودلير يبدأ بانقلاب غير متوقع، وذلك عندما يخرج الراوي من مكتب تبغ فيلاحظ صديقَه وهو يقوم بفرز دقيق لنقوده، ثم يتفحص قطعة نقدية ثم يعطيها لمتسول، «ثم يلاحظ الراوي أن عطية صديقه أسخى كثيراً من عطيته ويقول له: «أنت على حق، فبعد متعة الاندهاش، ما من متعة أعظم من متعة الإدهاش». أجابني بهدوء، كما لو كان يبرئ نفسه من تبذيره: كانت تلك هي القطعة الزائفة»[3].

ولتفسير هذا السلوك من قبل الراوي حاول أن يستعرض فرضيات كأنها حلم يقظة، من قبيل أن القطعة النقدية الزائفة يمكن أن تغني المتسول أو أن تؤدي به إلى السجن بوصفه مزوراً للعملة، ولكنه يعترف أخيراً أن صديقه «أراد أن يقوم بعمل خير وفي الوقت نفسه بعملية رابحة»[4].

ويعد موضوع العطية هو مدار هذه القصيدة ومحورها الأساس، وقد تتبع

---

(١) Introduction aux etudes litteraires, methods du texte, Ouv: coll Bruxelle. 1987, p320.

(٢) من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، عبد الكريم شرفي، منشورات الاختلاف، ص٥٩.

(٣) التفكيكية، زيما، ص٩٦.

(٤) نفسه، ص٩٧.

دريدا مفهوم العطية فوجده غير مستقر، فهو خاضع للانتظار الزمني؛ لأن العطية نفسها يؤجلها الانتظار الضمني، وقد تتحول إلى عطية مضادة. «إن العطية ملتبسة ودريدا يتبنى الأصل المشترك للكلمتين الألمانية والإنكليزية (Gift = سمُ poison)، باللغة الألمانية القديمة = (Don) و(gift = Don) لإبراز هذا الالتباس الذي تؤكد صحته أبحاث بنفنيست اللغوية التي يظهر فيها الفعل do الذي له جذر هندي ـ أوروبي كعنصر يجتمع فيه ضدان: لا يعني العطاء ولا يعني الأخذ، لكن هذا أو ذاك وفقاً للبناء النحوي»[1].

ينطلق دريدا من فكرة اجتماع الضدين لمفهوم العطية وللفعل أعطى في هذا النص لإبراز الطابع المأزقي والمتناقض غير قابل للبت فيه بصورة قطعية، وإنما يبقى معناها مؤجلاً إلى حين؛ لأن العطية التي قام بها صديق الراوي ليست عطية بالمعنى الإيجابي إلا في الزمن فقط، أما أثرها الفعلي فهو مؤجل إلى الزمن الذي تتكاثر فيه، فتتحول من قطعة مزورة إلى قطع صحيحة، ثم يتحول صاحبها من رجل فقير إلى ثري. وإلى حين هذه اللحظة أيضاً سيظل الشك ملازماً لأثر العطية، فقد يحدث أن يكتشف مروِج العملة المزيفة فينقلب المعنى من الإيجاب إلى السلب فيصبح للعطية أثر سلبي. إن اقتران العطية بالعملة الزائفة في النص يشير عند دريدا حقيقة إلى المعنى المزدوج، «والمتناقض للعطية على وجه العموم التي يمكن أن تكون عطاء للحياة أو للموت، للسعادة أو للشقاء، أو للإثنين في الوقت عينه إذا أخذنا بالحسبان بعْدها الزمني»[2].

يتبين مما سبق أن التيار التفكيكي في قراءته للنصوص لا يقول بوجود المعنى ولا بأي حقيقة يقينية ثابتة لأن المعنى الحقيقي للنص عنده يتجلى في اللامعنى، وإذا كان ثمة من معنى فهو معنى مؤجل؛ لأن النص يظل دائماً مثيراً لمعان جديدة كلما تعاقب عليه القارئ الواحد حيناً بعد حين دون أن

---

(١) التفكيكية، ص٩٨.

(٢) نفسه، ص٩٩.

نتحدث عن تعاقب القراء المتعددين. ولقد اعتمد هذا التيار في قراءته وتأويلاته على أسس فلسفية ذات أصول هرمسية وغنوصية وسفسطائية وعدمية، وعلى التراث اليهودي القبالي. فعلى الرغم من اختلاف هذه الأصول فإنها ذات منطلق واحد أساسه: أن كل نص يتضمن معنى ظاهريّاً اصطلاحيّاً ليس هو المراد من التأويلات والقراءات، ومعنى خفيّاً باطنيّاً غير مستقر تظل كل قراءة تتوخاه دون ضبطه والوقوف عليه، مما يجعل النص قابلاً لقراءات وتأويلات مختلفة بل متناقضة. ولقد ترتب عن هذا المفهوم لدى الفكر التفكيكي مجموعة من المقولات نجملها في **الآتي**:

ـ إن النص لا يحيل على مرجع خارجي، بل إنه لا يتضمن أي معنى أو حقيقة، فتجربة القارئ هي التي تكشف المعنى وتتحدث عنه، ومن ثم يكون المعنى ذا صلة بالقارئ وليس بصاحب النص. «وما دام الأمر كذلك، فلا يوجد في الأصل أي تأويل للنصوص، بل توجد (استعمالات) فقط. إننا نستعمل النصوص حسب مقاصدنا وغاياتنا المعلنة او الخفية»(١).

ـ لما كان النص لا يحيل على مرجع، ولا يتحدث عن حقيقة، فإن القراءة التي يقوم بها القراء لا تعدو أن تكون نوعاً من اللعب الحر الغاية منه هو تحقيق «لذة النص»، كما أشار إلى ذلك بارث في كتابه الذي يحمل العنوان نفسه، «لذة النص»(٢).

ـ إن القول بانتشار المعنى في النص كما تنتشر الخلايا السرطانية في الجسم؛ يعني: أن النص فاقد للنظام والانسجام، قابل لسلسلة من التأويلات اللانهائية إلى درجة تصبح فيها كل التأويلات كما يقول بول دي مان هي إساءة تأويلات، والإساءة هنا لا يفهم منها خطأ التأويل بقدر ما يفهم منها «استحالة الوصول إلى تفسير واحد نهائي أثير وموثوق بسبب طبيعة لغة الأدب التي تسمح بتعدد، أو حتى لانهائية التفسيرات»(٣).

---

(١) من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، ص٥٧:

(٢) ينظر: كتاب «لذة النص» لرولان بارت.

(٣) المرايا المحدبة، ص٣٩٣.

إن هذه المقولات هي المرجعيات الفكرية التي يقوم عليها التيار التفكيكي، وهي ترتد إلى «تيارات فلسفية تهدف إلى تحطيم البنيات العتيقة بمختلف أشكالها وأنواعها، وإلى تفضيل الشكل، وإلى الأخذ بنسبية مطلقة قد تصل إلى العدمية»[1]، الأمر الذي يعني: أن التفكيكية تقوم على تحطيم الثوابت، وتبني فلسفة الشك، بدءاً من الشك في المعرفة وفي قدرات العقل «وصولاً إلى الشك في وجود مركز مرجعي خارجي يضمن الشرعية ويمكن اللغة من الدلالة. ولهذا نجد التفكيكية تشدد دائماً على استحالة حضور المركز الخارجي داخل النص، فهو مرتبط دائماً بالغياب أو بالتأجيل»[2].

---

(١) مجهول البيان، محمد مفتاح، دار توبقال للنشر، ص١٠١ ـ ١٠٢.

(٢) خطاب الحداثة: قراءة نقدية، حميد سمير، ص٧٢.

الفصل السابع

نحو تأويلية مقصدية في قراءة النص

١ ـ التأويلية: المفهوم والتيارات:

يحيلنا مفهوم التأويلية على مصطلح هيرمينوطيقا (hermeneutique) الذي آثر البعض أن يبقيه معرباً. وعلى الرغم من أن المصطلح نشأ نشأة كنسية لاهوتية في ظل المذهب البروتستانتي عندما كانت الغاية منه تأسيس علم، يعتمده القارئ العادي وسيلة (أورغانون) يساعده على فهم وتفسير الكتاب المقدس، بعدما كان ذلك محظوراً عليه وخاصّاً برجل الكنيسة وحده في المذهب الكاثوليكي.

بعدها اكتسب المفهوم معناه الاصطلاحي عندما أصبح يعني: فن أو علم فهم وتفسير وتأويل وترجمة النصوص[١]، ثم توسع المفهوم فشمل علوم التفسير كالفيلولوجيا والقانون والتاريخ إلى جانب تفسير النصوص الدينية. فهذه الأنظمة الأربعة هي التي اشتغلت بها التأويلية حتى القرن التاسع عشر، ثم أضيفت إليها التأويلية الأدبية كما أرسى أسسها يوس في كتابه «من أجل تأويلية أدبية».

يمكن التمييز عند الحديث عن مصطلح التأويلية بين مفهومين اثنين: أحدهما: تحدده اللاحقة أو المقطع الفرنسي أو الإنجليزي (que/c) (hermeneutique) (hermeneutic) الذي يشير إلى العلم أو المجال المعرفي

(١) Pour une hermeneutique litteraire Hans Robert Jauss, Ed Gallimard. P17

القائم على مجموعة من القواعد والأدوات والتقنيات، كشأن العلوم التي تحددها اللاحقة ذاتها (علم المنطق/ logique-logic)، (علم الفيزياء/ physique-physic). أما المفهوم الآخر فهو الذي تحدده اللاحقة أو المقطع (isme/ism) الدال على المدرسة الفلسفية أو التوجه الفكري، مثلما نجد في مصطلح (الوضعية/ positivisme) أو مصطلح (الوجودية/ existentialisme) أو مصطلح (البنيوية/ structuralisme)، وعلى ضوء هذا المفهوم يمكن الحديث عن التأويلية المعاصرة (hermeneutisme) باعتبارها مذهباً أو مدرسة ذات توجه فكري، ينظر إلى التفسير والتأويل بوصفه مشكلة تتعلق بالعلم وبالتوجه المعرفي، ويندرج ضمن هذا التوجه كثير من التيارات التأويلية، منها: التيار التفكيكي، وتيار التأويلية الفلسفية، والتيار السيميائي. وإذا كان التيار الأول يوصف بأنه تيار عدمي عبثي، لا يؤمن بالمعنى ولا بالمقاصد، فإن التيارين الآخرين ينتميان إلى ما يمكن وصفه بالتيار المقصدي أو القصدي الذي جاء ردّاً على التيار التفكيكي، إذ إنه يؤمن بأن للتأويل حدوداً وللنص مقاصد، تبدأ من المعنى الحرفي القار وتنتهي بالمعاني المضمرة التي لا يمكنها أن تكون مرجأة ولا نهائية كما تدعو لذلك التفكيكية.

١ ـ ١ ـ التيار التفكيكي:

يمثل هذا التيار بارت في أعماله الأخيرة عندما تحول من البنيوية إلى التفكيكية، وقد لخص فلسفة هذا التيار بصورة مكثفة في مقاله عن (موت المؤلف)، كما تمثله أيضاً أعمال جاك دريدا في فرنسا وبعد أن انتقل إلى أمريكا فأصبحت له مدرسة وتلاميذ. وتقوم فكرة هذا التيار على فلسفة مناقضة للاتجاه القصدي، إذ أنها لا تعترف بحدود للتأويل، انطلاقاً من مقولة أن كل نصّ لا يقبل أو لا يتضمن تأويلات مختلفة وحسب، ولكنه يقبل تأويلات متناقضة يقوض بعضها بعضاً وينقضه، مما يجعل النص جامعاً للمعنى وضده، وللقضية ونقيضها، ومن هذا المنطلق تصف التفكيكية كل تأويل بأنه إساءة قراءة؛ لأن كل قراءة هي نسف وتقويض لما سبقها من قراءات.

ولما كان النص لا معنى له ثابت وإنما هو مؤجل المعنى، منفتح على

قراءات لا حصر لها، فلأنه لا يتحدث عن مرجع خارجي ولا يحيل عليه، وإنما يشير إلى معنى ذهني صوري، وأن تجربة كل قارئ هي التي تتحدث عن المعنى، ومن ثم فإن القراءة التفكيكية لا تعدو أن تكون نوعاً من اللعب الحر، غايتها تحقيق المتعة وليس الوصول إلى مقصد أو حقيقة ما.

وبما أن القراءة عند بارت هي متعة ولعب حر فقد تحولت إلى تداعيات، وإيحاءات حرة تتوالد وتتناسل بكيفية سرطانية إلى درجة تصبح المعاني في النص قد نسيت أوائلها بعدما طمستها المعاني اللواحق، وبذلك تكون المتعة قد انحصرت في هذا التداعي الحر من علامة إلى أخرى، ومن معنى إلى ضده ونقيضه، وكأن القراءة أصبحت عبارة عن رحلة أو نزهة تخييلية لا غاية لها سوى أن تمنح قارئ النص شعوراً بالمتعة، وهذا ما جعل بارت يسند للنص وظيفة واحدة عندما سمى كتابه «لذة النص».

١ ـ ٢ ـ تيار التأويلية الفلسفية:

خلافاً للتفكيكية التي لا تسلم بوجود الأصل والمركز والمرجع عند قراءة النص وتأويله، فإن التأويلية الفلسفية تركز على الإنسان باعتباره قيمة فردية ومرجعاً مركزيّاً للحقيقة؛ أي: أن التأويلية الفلسفية في تفسيرها للتجارب الإنسانية ـ ومنها النصوص الأدبية ـ تقوم على مبدأ الذاتية، وإذا خصصنا القضية وحصرناها في تجربة القراءة وتأويل المعنى قلنا: إن علاقة القارئ بالنص تقوم على فهم حقيقته، ومعلوم أن الحقيقة لدى التأويلية الفلسفية هي نسبية مطلقة وليست نسبية تشكيكية كما تقول بذلك التفكيكية. بمعنى: أن النص قائم حول مركزية الإنسان، وأن فهمه مرده إلى تفسير بقايا الوجود الإنساني المحفوظ في الكتابة[١].

ورغم أن النص مشروط بظروف زمانية ومكانية، وبحقبة وبسياق تاريخي ماض، فإن تجاربه الإنسانية تتعالى على هذه الظروف، وتتجاوز الماضي إلى

---

(١) في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، سعيد توفيق، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ٢٠٠٢م، ص١٢٣.

الحاضر الراهن، وذلك حين يتجاوب ويتفاعل معها القارئ والمتلقي في حقبة تاريخية لاحقة، فيجد فيها جواباً عن أسئلته، مما يفهم منه أن الحقيقة جوهر ثابت ومتعال، يجعلها مستمرة في الزمان رغم انقضاء السياق التاريخي الذي قيلت فيه. فرغم أن الكائن الإنساني كائن تاريخاني، رهين المحبسين: الزمان والمكان، فإن جوهره متعلق بطبيعة وطبائع إنسانية ملازمة للإنسان كينونة وصيرورة، تظل خاضعة «لتطور ذاتي وعرضي، كما أن جوهر التاريخ، من حيث إنه تطور وصيرورة لا مجرد ذرات وقطائع لا صلة بينها، يفترض وجود استمرارية»[١]، وهذا مما يجعل هذه الطبائع بوصفها حقيقة إنسانية تنتقل بواسطة العادة والتقليد إلى عصور وأجيال متتالية.

ويقترب مفهوم العادة والتقليد عند التأويلية الفلسفية من مفهوم العادة والجماعة عند أمبرتو إيكو الذي أخذه عن شارل سندرس بيرس، ويقصد إيكو بهذا المفهوم أن الحقيقة لا تفهم بواسطة قارئ حر طليق، يفهم المعنى ويؤوله كما يحلو له، وإنما يفهمها عن طريق جماعة معينة، هي التي تؤسس المعرفة، ثم تتحول هذه المعرفة إلى تصور اجتماعي مشترك، يتبناها المجتمع ويعترف بها. وهكذا تتحول الجماعة عند إيكو كما عند بيرس إلى «هيئة متعالية»، تضمن بصورة جماعية مفهوماً معيناً عن الحقيقة[٢]. ثم تنشأ عن هذه المعرفة المؤسسة «عادة» باعتبارها استعدادا فعليا تتم على ضوئها عملية التأويل والقراءة، مما يجعل فكرة الجماعة والعادة تعمل بوصفها مبدأ من مبادئ الفهم والتأويل يتجاوز المقاصد الفردية لدى المؤول إلى المقاصد الجماعية التي تجمع القراء فيما يسميه فيش «الجماعة المفسِّرة».

فالقارئ عند فيش حين يقارب النص ويقرأه لا يكون ذلك وفق استراتيجية فردية، ولا يكون حرّاً طليق اليد، وإنما وفق استراتيجية الجماعة التي ينتمي إليها في لحظة القراءة، وقد يحدث أن تتغير الجماعة التي ينتمي

---

(١) مجهول البيان، محمد مفتاح، دار توبقال، ص١٠٣.

(٢) LES limites de linterpretation, Umberto Eco, p.381

إليها القارئ فتتغير قراءته وتأويله، وكأن الجماعة هي من يقوم بالتأويل والتفسير؛ لأنها تمده بأدوات القراءة، كما «تنتج حقائق تفرزها تقاليد الجماعة، والتقاليد هي التي تمكننا من فهم الأنشطة المختلفة التي يشترك فيها»[1].

ويختلف هذا المفهوم عن مفهوم آخر من النشاط العقلي يتميز كذلك بطابعه الجمعي، هو الذي يطلق عليه فلاسفة العلم «الحس المشترك» أو الإدراك الشائع common sense، ويعنون به طريقة التفكير التي يألفها الناس والتي تقترب من أسلوب تفكير رجل الشارع الذي هو خليط من العلم واللاعلم. كما أن هذا الإدراك ليس على حالة واحدة في كل عصر، وإنما يكون تبعاً للفلسفة والذوق الفني والمذاهب الفكرية والإيديولوجية والمفاهيم العلمية التي تهيمن في المجتمع أو العصر، وهذا يعني: أن الحس المشترك أو الإطار العام «يتغير ويتطور، ولكن على امتداد طويل من الزمان. بل إن أعضاء المجتمع في عصر معين لا يشتركون بأسرهم في ذلك الإطار العام. وتختلف مسافة أو بعد الأفراد عن الإطار المشترك بمقدار اقترابهم من تخصص بعينه، أو مجال معين هو الذي يفرض على تفكيرهم طابعاً خاصّاً»[2].

إن هذه المفاهيم الأساسية للتأويلية الفلسفية وخاصة عند جادامر هي التي اعتمدتها نظريات التلقي أو ما يسمى بالتأويلية الظاهراتية في تأويلها للنصوص الأدبية. وتعتمد عملية التأويل لدى هذا الاتجاه على ثلاثة مبادئ وهي: **التاريخية والخصائص النصية وعملية القراءة**. فالمبدأ الأول يهتم بالنص في علاقته بمؤلفه، وبشروط الإنتاج والتداول، وهو ما يعرف بما قبل النص الذي يشمل تاريخية المؤلف، ويدخل ضمنها الظروف الاجتماعية والحالات النفسية والخبرات الثقافية الخاصة بالمؤلف. أما المبدأ الثاني فمتعلق بالنص وشكله ومعناه المتعالي. ويتمسك جادامر بفكرة أن المعنى

---

(١) فلسفة العلم، صلاح قنصوه، ص٥٠ ـ ٥١.

(٢) المرايا المحدبة، عبد العزيز حمودة، عالم المعرفة، ص٣٢٨.

النصي ينفصل عن قصديات المؤلف، فيصبح فيها نصّاً مكتملاً ومعطى للقارئ، وهذا ما يكوّن تاريخية النص التي تختلف عن تاريخية المؤلف. فتاريخية النص تعني أن يتجاوز النص الاغتراب التاريخي الذي يدخل فيه عندما يندرج في سياق غريب وفي عصر آخر لا يستوعب فيه، ، الأمر الذي يقتضي ممن يعيشون في هذا السياق عملية مواءمة (appropriation)، تحول الاغتراب التاريخي للنص حتى يصبح ملكاً لهم، ومنتمياً إلى سياقهم بكل أشكاله الثقافية والاجتماعية؛ أي: منتمياً إلى ما أسماه هوسرل «العالم المعاش» (life world)، أو إلى ما سماه هيدجر «الوجود في العالم». ولا يمكن لعملية المواءمة هذه أن تتم إلا من خلال الحوار الذي يسعى إلى الفهم، فهم تاريخية النص وما يقوله لنا[١].

ولا تقتصر عملية المواءمة عند جادامر على فهم النص وامتلاكه فحسب، وإنما نستطيع من خلالها أيضاً التعرف على ذواتنا، وذلك عندما نقف على السمات الإنسانية والطبائع البشرية التي تتجلى في النصوص الأدبية. ويذكر بول ريكور أن ما يظهره التحليل البنيوي بصفته نسيجاً للنص، يمكنه أن يعتمد وسيطاً نفهم من خلاله أنفسنا، «فما الذي كنا سنعرفه عن الحب والكراهية، والمشاعر الأخلاقية، وبوجه عام عن كل ما نسميه الذات، ما لم يتم التعبير عن كل هذا في اللغة والإفصاح عنه من خلال الأدب»[٢].

ولقد أثبتت التجارب التي تنطلق من أطروحة المقاصد أن مدار النصوص الأدبية متعلق «بالطبيعة البشرية، التي يشترك فيها جميع الناس باختلاف أجناسهم وأزمنتهم وأمكنتهم ومستوياتهم الثقافية، وعلى ضوء هذه الفرضية يمكن الزعم أن أي نص أدبي مهما كان الجنس الذي ينتمي إليه يعبر عن تلك الطبيعة»[٣]، فموضوعاتها ثابتة، ومدارها ومساقها مهما اختلفت سياقاتها تكون حول الحياة والمماة والجنس والغيب والحب والكره وغيرها من طبائع الناس

(١) في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، ص١٦٤.

(٢) Phenomenological Hermenutics the study of literature, valdes Mario, University of Toronto Press,p.64

(٣) مجهول البيان، ص١٠٩.

وعلائقهم مع بعضهم ومع الكون والطبيعة من حولهم[1].

كما أننا نجد عند أمبرتو إيكو الذي ينتمي إلى التيار السيميائي اهتماماً أيضاً بمعيار القصدية الذي يتحكم في عملية التأويل، ويمنع المتلقي من الاستسلام للتخيلات الحرة ولتداعيات المعاني التي تحول النص إلى مجموعة من المعاني المبعثرة التي لا يجمعها رابط ولا يوحد بين مدلولاتها المتنافرة معنى شامل كما تنظر إلى ذلك القراءة التفكيكية.

وإلى جانب معيار القصدية الذي يحد من التأويل المفرط للمتلقي ثمة ثلاثة معايير أخرى تعضده وتكمله وهي: مفهوم النسق (le systeme) ومفهوم محور الحديث أو الخطاب (le topic) ومفهوم التشاكل الدلالي (isotopie). إن هذه العناصر كلها هي التي تضمن للنص تناسقه وانسجامه، وتجعل منه بنية كلية ووحدة عضوية، يفرض وجود قصد نصي يخضع له المتلقي ويؤسس عليه معنى النص.

فلتحديد التشاكل الدلالي المناسب للنص يجب الرجوع إلى مجال الخطاب وتحديد موضوعه ومحوره مما يجعل النص بمثابة نسق دلالي، يسمح للمتلقي أن يميز بين التأويلات والمعاني الاعتباطية فيقوم بإبعادها، وبين التأويلات المناسبة التي تقوم على التوحد الدلالي بين عناصر النص فيحتفظ بها ويفضلها، وأن هذه المقاربة الدلالية هي التي تجعل القارئ لصيقاً بعالم النص بدل أن ينفصل عنه ويعتبره أوهاماً وبعثرة معنوية شبيها بالهذيان، وهذا ما حاول إيكو في قراءته السيميائية أن ينقضه ويبين تهافته، وهو ما نسعى أن نبيّنه لاحقاً.

١ ـ ٣ ـ التيار السيميائي:

يقوم هذا التيار على أطروحة تقسيم معنى النص إلى معنى ظاهر وآخر باطن، وأن المعنى الباطن أهم من الظاهر، ثم تحولت هذه القسمة الثنائية إلى ما يسمى بتعدد المعاني التي أقام راستيي على أساسها نظرية التشاكلات

---

(١) مجهول البيان، ص١١٠.

المتعددة التي لا تقول بمعنى وحيد في النص، وإنما بتعدد المعاني المستخلصة بالتأويل، ولكنه ليس تأويلاً حرّاً مطلقاً لا حد له كما هو شائع في الفكر التفكيكي، الذي جعل النصوص مصدراً دائماً لمعانٍ لا نهائية، وأن وظيفة التأويل هي الركض وراءها إلى ما لا نهاية، وبذلك يكون كل تأويل مناسباً وغير مناسب في الوقت ذاته، دون وجود تأويل نموذجي، يتخذ معياراً للتأويلات الأخرى.

إن التأويل عند أصحاب هذا التيار ـ خلافاً للتأويل التفكيكي ـ مقيد بالنظام الوظيفي للغة، ومشروط بالأعراف الاجتماعية وبالسياق التداولي؛ أي: أنه يكون تأويلاً خاضعاً لقيود وحدود تعصمه من الفوضى والغلو والهذيان، وذلك عندما يستند المؤول إلى قدرته اللغوية التي يسميها بوتيي المعرفة باللغة، وهي معرفة تتفاوت بين أفراد المجموعة اللغوية، وكذلك يستند إلى قدرته الموسوعية ومعرفته بالعالم التي هي خزان واسع من المعلومات.

إن ما يحيط بمسألة التأويل من تعدد دلالي دفع إيكو إلى أن يتناولها في أحد أول كتبه وهو «الأثر المفتوح»، وأن يضع لها جملة من المعايير والقواعد المقيدة لها، وذلك ردّاً على مقولات الفكر التفكيكي الذي تعطى فيه للمؤول الحرية المطلقة في تأويل النص، حتى يصبح التأويل قراءة حرة للنص، تنأى عن معناه الحقيقي إلى معان أخرى، تعكس مقاصد وأهداف المؤول لا النص المقروء[١]. وعلى الرغم من أن العمل المقروء هو شكل منته ومغلق، فإنه يبقى عملاً مفتوحاً نتيجة التفاعل الحاصل بين العمل الفني والمتلقي (المؤول) الذي تحكمه أذواق وميول وأحكام مسبقة، تنتمي إلى ثقافة ما، هي التي توجه متعته إلى زاوية ما من العمل، وإلى قبول عدد من التأويلات ضمن أوجه محتملة وبطرق مختلفة، دون أن يؤدي ذلك إلى إفساد خصوصية العمل[٢].

---

(١) من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، عبد الكريم شرفي، منشورات الاختلاف، ص٥٧.

(٢) سيمياء التأويل، رشيد الإدريسي، شركة النشر والتوزيع ـ المدارس، ص١٤.

١ ـ ٣ ـ ١ ـ التأويلية عند أمبرتو إيكو:

تقتضي عملية التأويل عند إيكو شرح وتفسير العمل بناء على ما يسميه المؤولة (Interpretant) الذي استلهمه من بورس، ويقصد بها العلامة التي تشرح أخرى وصولاً إلى علامة نهائية، هي التي يسميها بورس المؤولة النهائية. ولا ينحصر مفهوم المؤولة في كلمة أو صورة، وإنما يتسع ليشمل نصوصاً بكاملها، فمثلاً إذا أخذنا الوحدة المعجمية طفل فإن مؤولاتها تتوزع بين صور أطفال أو بين تعريفات ومقومات معجمية من قبيل: (+ حي + ذكر ـ بالغ) أو بين قصة تتحدث عن مذبحة الأبرياء[١]. كل ذلك يدخل ضمن المؤولة.

ولقد دفع هذا الفهم المتسع للمؤولة إيكو إلى ربطها بتصورات تتجاوز البنية الدلالية إلى البنية التداولية، التي تعطي الأولوية لظروف التلفظ، «وتهتم بالعلاقات التناصية وبالاقتضاءات التي ينجزها المؤول (Interprete) وبالعمل الاستدلالي في تأويل النص»[٢].

إن استحضار عالم الخطاب واستدعاء السياقات التداولية وظروف التلفظ عند عملية التأويل يؤدي إلى إغناء النص، وإبراز بعض التضمينات التي يحتويها، ويضرب إيكو مثلاً لذلك برواية الأحمر والأسود للروائي الفرنسي ستندال. إن هذه الرواية عند إيكو لا تخرج عن كونها علامة ومؤولة كبرى تؤول وتفسر حدثاً تاريخيّاً كبيراً، هو وفاة نابليون، والذي تختزله العبارة الآتية: «توفي نابليون يوم ٥ ماي ١٨١٢م». ويذهب إيكو إلى أن الرواية تحكي عن شاب يعيش حقبة ما بعد نابليون، ممزقاً بين أحلام مجد مفقود وبين تفاهة الحاضر. وهكذا يكون هذا الحدث من وجهة نظر موسوعية مؤشراً إيجابيّاً وديناميكيّاً، تلصق به مجموعة من الأوصاف المحددة، من «بينها سلسلة المعاني الإيجابية القيمية، وسلسلة المشاريع والمثل والمقترحات

---

(١) سيمياء التأويل، ص٢٠.

(٢) نفسه، ص٢١.

الإيديولوجية التي تساهم بطريقة موسوعية في تشكيل مفهوم شخصية نابليون التاريخية»[١]. إن مما يرجح هذه الفرضية في نظر إيكو، ويجعل القراءة التأويلية ذات صلة بهذا الحدث هو كثرة الإحالات الواقعية إلى فرنسا ما بعد مرحلة نابليون، والأحكام الإيديولوجية الضمنية والظاهرة، التي تشكل قضايا الرواية الكبرى، إضافة إلى مغامرة جوليان المخيِّبة لآماله، التي تعد رمزاً لحلم نابليوني متأخر. كل ذلك يجعل من رواية الأحمر والأسود مؤولة للقضية المذكورة أعلاه[٢]. وهكذا يمكن النظر إلى هذه الرواية باعتبارها مفسِّراً لهذا الحدث التاريخي أكثر من المصنفات التاريخية الضخمة، ومؤولاً إياه «في قضية أفضل مما تقوم به تأويلات أخرى تقصد إلى إبراز كل دلالة هذه القضية»[٣].

إلا أن هذه القراءة لرواية الأحمر والأسود ليست إلا قراءة ضمن قراءات أخرى محتملة، يقوم فيها عالم الخطاب وموسوعة المؤول بدور الموجه والمحيِّن للمعنى وإظهاره في النص، إذ كلما اختلفت هذه الموسوعة أو اتسعت، وكلما تغير عالم المخاطبين، اختلفت وتغيرت معه القراءة، دون أن يعني ذلك وجود قراءات متناقضة، بل إنها قراءات متعاضدة، يكمِّل بعضها بعضاً؛ لأنها تنطلق من مستوى مشترك يجمع بين القراءات كلها، ويتمثل ذلك في مقصدية النص ومعناه الحرفي. إنه يكفي فقط أن يتغير عالم خطاب المؤول لتتجه قراءة رواية الأحمر والأسود إلى تأويل آخر محتمل، ينطلق من النموذج الديني في مقابل النموذج العلماني، وهو شيء يتضمنه النص ويوحي به العنوان كما يشير إلى ذلك إيكو[٤].

إن هذه القراءات مهما اختلفت وتنوعت فثمة قواعد وضوابط تجمع بينها، مما يجعل منها قراءات متكاملة ومتعاضدة، تمثل حواشي بعيدة تحيط بالنص

---

(١) سيمياء التأويل، ص٢٢.

(٢) القارئ في الحكاية، أمبرتو إيكو، ترجمة: أنطوان أبو زيد، المركز الثقافي العربي، ص٥٦.

(٣) نفسه، ص٥٦.

(٤) نفسه، ص٥٧.

المؤول، وهو ما يسميه جيرار جينيت في كتابه «عتبات» الموازي النصي الجُنُب (Epitexte)، ويقصد به كل نص تكون بينه وبين النص المقروء علاقة توضيح وتفسير ولكنها تكون بعيدة، تتخذ صبغة إعلامية كأن تكون قراءة نقدية أو تأويلية أو على شكل استجوابات أو شهادات، وتختلف هذه العلاقة عن العلاقة الأخرى التي تكون ملازمة وقريبة من النص مثل: المقدمات والعناوين والهوامش والحواشي وصور الغلاف، التي يسميها جنيت: الموازي النصي القرين[١] (Peritexte)[٢].

ويمكننا أن نجمل هذه الضوابط التي تحدث عنها إيكو على النحو الآتي:

١ ـ ٣ ـ ١ـ ١ ـ المعجم ومقصدية النص:

ينشأ عن المعجم عند إيكو معنى حرفي، هو الذي تعلق به مقصدية النص، ويرفض إيكو أي قراءة للنص لا تحترم هذه المقصدية. ويريد إيكو بالمعنى الحرفي ما تحدده المعاجم، وما يذكره الرجل العادي عندما يسأل عن معنى كلمة ما. ولا توجد ثمة نظرية تأويلية عند إيكو تتجاوز هذا المعنى، بل إن كل عملية تأويلية تأتي تابعة له؛ بمعنى: أن استخراج المعاني الممكنة والمتعددة من النص تأتي لاحقاً، ولا تتحقق إلا بعد فهم المعنى المعجمي الحرفي، وهكذا يوجد داخل كل لغة معنى حرفي للمفردات المعجمية، وهو المعنى الذي تقدمه المعاجم في بدء شرحها لكل مفردة[٣].

١ ـ ٣ ـ ١ ـ ٢ ـ الموسوعة:

لتمثل محتوى نص ما لا بد من الارتكاز على المخزون المعرفي للمؤول

---

(١) ينظر: كتاب Seuils لجيرار جنيت، ص٧ ـ ١٠.

(٢) لقد آثرت أن أترجم Epitexte بالموازي النصي الجُنُب لما لكلمة الجنب من علاقة بمعنى البعد في المعاجم العربية، ويذكر صاحب لسان العرب أن جانبه مجانبة وجنابا يعني: صار إلى جنبه، وتعني أيضاً: باعده، فهي من الأضداد. أما ابن فارس فيذكر في مقاييس اللغة: أن الجيم والنون والباء أصلان متقاربان أحدهما يعني: الناحية والآخر البعد.
وفي مقابل ذلك اخترت أن أترجم مصطلح Peritexte بالموازي النصي القرين لدلالة لفظ القرين على المصاحبة والقرب، فالقاف والراء والنون عند ابن فارس أصل يدل على جمع شيء إلى شيء، والقران حبل يقرن به شيئان.

(٣) من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، ص٧٢.

الذي يتم استدعاؤه بطريقة تلقائية. وإذا كان المعجم يقتصر على الجانب اللغوي، فإن الموسوعة تتجاوز هذا الجانب إلى ما هو متعلق بالجانب المعرفي؛ أي: المعرفة بالعالم. وتعرَّف الموسوعة بأنها ذاكرة جماعية تتضمن كل المعطيات الثقافية التي تنتشر في سياق سوسيوثقافي، والتي تمثل ذخيرة معرفية يلجأ إليها القراء والمؤولون عند تأويلهم للنصوص المتداولة في محيطهم الثقافي. ويدخل إيكو ضمن الموسوعة كذلك «تاريخ التأويلات السابقة لمجموعة من النصوص والتي من بينها تأويلات النص الذي يكون القارئ بصدد تحليله»[١].

ويرتبط مفهوم الموسوعة أيضاً بمفاهيم أخرى شبيهة عند منظرين آخرين، مثل مفهوم الإطار المعرفي عند منسكي (Frame)، ويقصد به المعلومات المخزنة في الذاكرة التي تستحضر، ثم يتم تكييفها مع النص المقروء، أو مفهوم المدونة (Script) التي يقصد بها مجموعة الأحداث المتعاقبة التي ترتبط بسياق معين، ومن شأنها أن تساعد في فهم النص، ومثل مفهوم النسق الذهني (Schemata) الذي يعد بنية ثابتة من المعلومات، تساهم في تكوينها الخلفيات المعرفية التي نشأت في ظلها، وهي التي تقود القارئ إلى توقع مظاهر محددة في تأويل الخطاب[٢].

١ ـ ٣ ـ ١ ـ ٣ ـ مفهوم المحور/ التشاكل:

إن الموسوعة ذاكرة معرفية خلفية مكونة من سلسلة من العناصر والمؤولات المتعددة والمتناقضة، وأن استدعاءها جملة واحدة عند قراءة النص وتأويله من شأنها أن لا تضيء النص، بل إنها على العكس تعمل على تعتيمه وتقديم قراءة غير منسجمة، ومن ثم كان لا بد من الرجوع إلى البنيات الدلالية ومسار النص باعتباره مؤشراً مساعداً على استحضار عناصر بذاتها من الموسوعة، وإعطائها الأفضلية بدل أخرى تكون مضمرة وموجودة بالقوة، ولا

---

(١) سيمياء التأويل، ص٣٨.

(٢) تحليل الخطاب، ج، ب، براون، وج، بول، ص٢٩٦.

تظهر بالفعل إلا عندما يتدخل المؤول أو القارئ فينتقيها من موسوعته ويحينها. وهكذا نفهم مما سبق أن مسار النص ومساقه هو الذي يحدد محوره، وانطلاقاً منه يمكن تحليل الخطاب وتأويله بعد استدعاء عناصر من الموسوعة تضئ جوانب النص وتزيده بياناً.

ويستعمل المحور عند إيكو كذلك مقابلاً لمفهوم التيمة (theme) في علاقته بمفهوم التعليق (Rheme). فالمحور أو التيمة بمعناهما اللساني هو ما يتحدث عنه التلفظ، سواء عن طريق الإحالة أو الإيحاء. أما التعليق «فهو الخبر الذي يسوقه المتلفظ حول المحور»[1]. ففي جملة مثل: «**أقبل سعيد ضاحكاً**»، يمكن أن نميز عند تحليلها بين المحور والتعليق وفق مقام التلفظ ومقصدية المتلفظ. فإذا كان قصد المتلفظ هو الإخبار عن سعيد باعتباره ذاتاً فاعلة، فإن المركب الإسمي «سعيد» يكون محوراً، وتكون «ضاحكاً» تعليقاً، وعندها تكون الجملة أو الملفوظ جواباً عن سؤال «ماذا فعل سعيد؟». أما إذا كان القصد من التلفظ هو الإخبار عن حال الذات لا عن فعلها، فإن المركب الإسمي «سعيد» لا يكون محوراً، بل إنه يقوم بوظيفة التعليق، في حين يؤدي الحال «ضاحكاً» وظيفة المحور.

يفهم من خلال هذا الشاهد أن تحديد المحور عند إيكو يعتمد على تقنية السؤال والجواب، التي تجعل القارئ يقدم عدداً من السيناريوهات أو الفرضيات عند تأويله للنص، وهذا يعني: أن تحديد المحور مرتبط بالاستدلال أو الافتراض. وكما أن السيناريو يتدخل لإظهار محور ما في النص بدلاً عن آخر محتمل، فإنه أحياناً أخرى يوجه التأويل وجهة لا تأخذ بعين الاعتبار السيناريو الأول، وتفترض آخر كما في هذا الشاهد «**تخلو حياة سعيد من همِّ الفاقة؛ لأنه يغترف من ثروة أبيه**»، الذي يحدد محوره في هذه العبارة «**مورد الكسب عند سعيد**»، أما السيناريو أو الإطار المناسب لها فيحدد في عبارة من قبيل «**يحيا سعيد حياة الغنى**»، وهنا يدفعنا هذا السيناريو إلى تحيين سمات

---

(١) في سيمياء التأويل، ص٥٦.

(الكسب) وسمات (تنمية الثروة). إلا أن هذا السيناريو قد يختلف حين يتم تجاوزه إلى محور ثان، كما هو الشأن في هذه الجملة «**تخلو حياة سعيد من همِّ الفاقة، فهو كالصرصار يغترف من ثروة أبيه**». فرغم أن المحور الأول مضمن في هذه الجملة، وتحيل عليه، فإن سياقاً جديداً قد أضيف إليه، يحيل عليه السيناريو عند استحضاره لقصة الصرصار والنملة المشهورة، التي تحيلنا بدورها على قصة تدور حول موارد ذات أجل قصير[١]، وهذا مما يدفعنا إلى المطابقة بين مصير الصرصار ومصير سعيد، حيث نتوقع أن حياته ستؤول إلى الفاقة والفقر.

ويتبين لنا من خلال هذا المفهوم الذي قدمه إيكو أنه شبيه بما قدمه فان ديك عن مسيرة محور الخطاب، وما تتسم به من حركية، وما يعتريها من تطورات من بداية الخطاب إلى نهايته. فالمحور عند فان ديك «كما هو معلوم يكون محوراً جديداً حين إيراده لأول مرة، ثم يصبح محوراً معطى حين تستمر محوريته بتوالي الإحالات عليه. وقد يظل محوراً إذا استمر حمْل الخطاب عليه كما يمكن أن يلغى ويعوض بآخر»[٢]. ويشير إيكو إلى أن النص يمكنه أن يتضمن أكثر من محور، وهنا يمكن اللجوء إلى تراتبيات المحاور، بدء من محاور الجمل، فالمحاور الخطابية، وانتهاء بالمحور ـ الأكبر الذي يضم الأخيرة كلها تحت لوائه»[٣].

إن المحور عند إيكو يتداخل أيضاً مع التشاكل ويرتبط به، وتتجلى هذه العلاقة في كون المحور يسمح بإقامة سلسلة من عمليات الاندماج الدلالي التي تعين مستوى معطى من المعنى، وهو نفسه الذي يسمى تشاكلاً. وبذلك يبدو المفهومان متطابقان من حيث التصور، وإن كانت بينهما فروق هي التي عمل إيكو على الوقوف عليها[٤]، من بينها أن المحور يكون ظاهرة تداولية؛

---

(١) Semiotique et philosophie ECO, P177 نقلاً عن سيمياء التأويل، ص٥٨.

(٢) قضايا اللغة العربية في اللسانيات الوظيفية ـ بنية الخطاب من الجملة إلى النص، المتوكل، ص٢٠.

(٣) القارئ في الحكاية، ص١٧٧.

(٤) نفسه، ص١١٨.

بينما التشاكل يعد ظاهرة دلالية. إن المحور كم يبين إيكو «فرضية متعلق بمبادرة القارئ الذي يصوغها بصورة أولية... [على شكل] سؤال [يجاب عنه] باقتراح عنوان مؤقت «إن الحديث يدور بصورة محتملة، على هذا الأمر». وعلى هذا يكون [المحور] أداة من أدوات [خارج نصية] يسع النص أن يفترضها مسبقاً كما يمكنه احتواءها [بجلاء] تحت شكل مسجَّلات [أو واسمات للمحور] أو على شكل عنوان أو عناوين فرعية أو كلمات ـ مفاتيح. [إن القارئ] ينطلق من [المحور] حتى يقرر [تنشيط] الخصائص الدلالية للمفردات المستعملة أو تعقيمها فينشئ بذلك مستوى من الانسجام التأويلي [المسمى تشاكلاً]»(١).

ومن هنا ينظر إيكو إلى المحور باعتباره مدخلاً أو خطوة أولى لبناء التشاكل. وللتشاكل تعريفات مختلفة لعل أهمها التعريف الذي اقترحه كريماس الواضع الأول لهذا المفهوم، والذي صاغه عل النحو الآتي: «هو مجموعة [مكررة] من الفئات الدلالية التي تجعل القراءة [المنتظمة لحكاية ما] أمراً ممكناً»(٢).

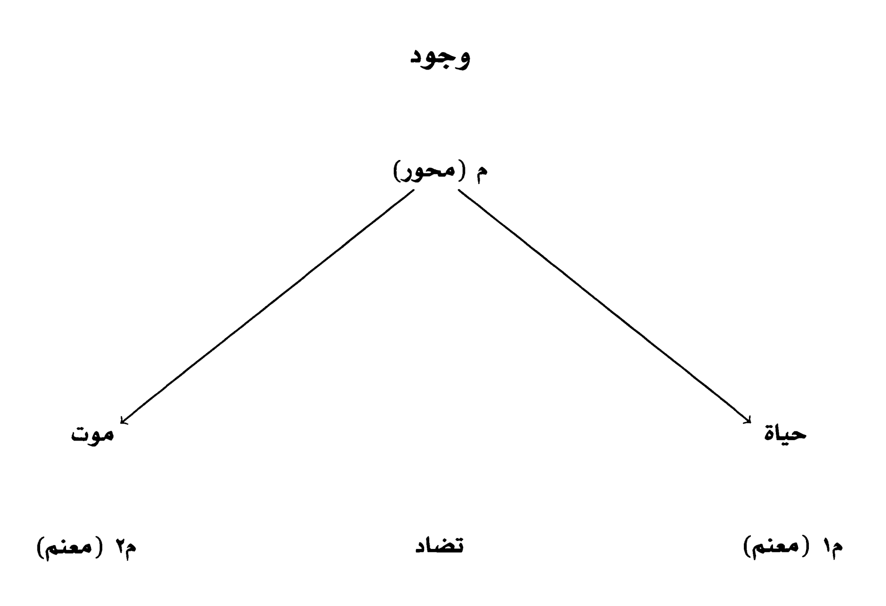
وكما هو معلوم فإن للتشاكل عند إيكو دوراً هامّاً في بناء النص وتماسكه وفي رفع الالتباس عن النص. ولبيان ذلك يمكن الوقوف قليلاً على الكيفية التي يشرح بها كريماس الاندماج القائم على فئات دلالية أو سمات سياقية مكررة تسمح بقراءة متسقة. ويحيلنا الحديث عن التشاكل عند كريماس إلى قضية أخرى ذات صلة به، وهي مسألة العلاقات الدلالية في نظريته عن الدلالة البنيوية. إن العلاقة الدلالية عند كريماس تستخلص من علاقات الاختلاف والتقابل بين مجموعة من الوحدات الدالة. فمثلاً لا يدرك معنى الطول إلا حين يقابل بمعنى القصر، ولا يفهم معنى العلم إلا إذا قوبل بمعنى الجهل، وكذلك معنى الحياة لا يفهم إلا بمقابلته بمعنى الموت. وهكذا تكون الثنائيات

---

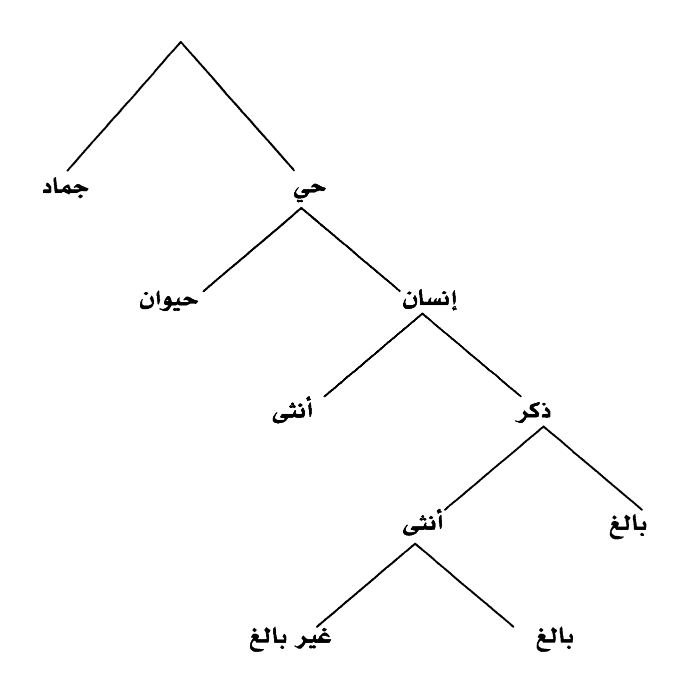
(١) نفسه، ص١١٨.

(٢) نفسه، ص١١٩.

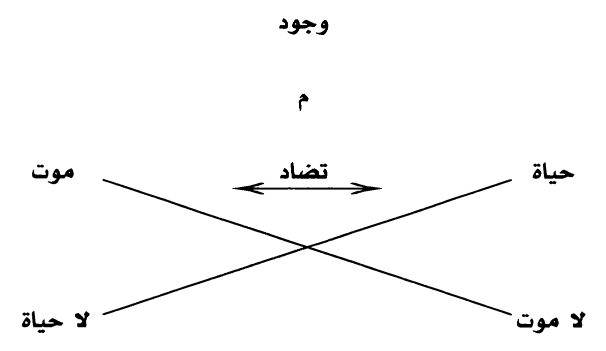
هي عماد البنية الأساسية للدلالة، وأن هذه الثنائيات المؤسسة على التقابل بين معنمين تقتضي وجود عنصر مشترك بينهما، يسمى المحور الدلالي (axe semantique)، يكون جامعاً للثنائية الدلالية، فمثلاً نجد أن ثنائية الحياة/ الموت يجمعهما عنصر مشترك هو الوجود، وأن ثنائية العلم/الجهل تجمع في محور المعرفة، وكذلك ثنائية أبيض/أسود يجمعهما محور اللون. فالوجود والمعرفة واللون هي محاور جامعة لمعنمين متقابلين يؤسسان البنية الدلالية، وأن العلاقة بين المعنمين المثبتين م١ وم٢ هي علاقة تضاد.



غير أن هذا المحور الدلالي الجامع لمعنمين يمكنه أن ينتظم في علاقة تقابلية مع محور آخر إلى أن ننتهي إلى استخلاص مجموعة من المحاور الدلالية، يتضمن بعضها بعضاً ويتولد بعضها من بعض. فالرجل والمرأة مثلاً معنمان (مقومان) يشتركان في محور إنساني، ويدرك هذا المحور في علاقته بالحيواني، وهذا وذاك يجمعهما محور (حي) الذي يفهم بدوره في علاقته بمحور (جماد).



وانطلاقاً من هذه البنية الدلالية الأساسية القائمة على التقابل يمكن أن نؤسس نموذجاً منطقيّاً، ينظم شبكة من العلاقات بين وحدات دلالية متولدة عن البنية المذكورة، ويسمي كريماس هذا النموذج بالمربع السيميائي الذي يصاغ على هذا النحو:



ويتبين من خلال ما سبق أن المحور عند كريماس يقوم بوظيفة دلالية، ويتخذ مدخلاً لبناء التشاكل؛ أي: أن المحور يساهم في انتقاء القراءات الصحيحة من غيرها، وذلك عبر تكرار فعلي لمجموعة من المعانم، وهي عبارة عن سمات دلالية صغرى، تؤدي بدورها إلى تكوين الكلاسيمات (classemes) (تصنيفات)، وأن تكرار هذه الكلاسيمات يمكن القارئ «من تعيين مستوى للتماسك أو تشاكل يوحد النص»[1].

ويمدنا كريماس بمجموعة من الشواهد تبين علاقة المحور بالتشاكل، نختار منها هذا الشاهد الذي ينتمي إلى جنس النكتة باعتبارها شكلاً يظهر العمليات اللغوية التي يتضمنها الفهم، ويلعب بها محولاً إياها من سياق إلى آخر. وتتحدث النكتة عن شخصين يتحاوران في حفل إبان أحد الأعياد، فأخذ أحدهما يعلي من شأن الطعام المقدم في حفلة العيد، وكذا من شأن الخدمة والنساء الجميلات، ثم ختمها بالحديث عن الثياب الفاخرة أو عن روعة الحمامات (Toilettes)، ولكن هذا الشخص يتلقى من محاوره ردّاً غير متوقع، محولاً المعنى إلى سياق ثان، وهو أنه لم يطأ الحمام، ولذلك توجه إليه بالسؤال: إنني أريد الذهاب إليه، أين هو؟

ويذكر كريماس أن الجزء الأول من النكتة يؤسس سياقاً ومستوى للتماسك يحمل على سياق العيد، الذي يحيل بدوره على النموذج الاجتماعي، وهذا ما جعل المتحدث الأول «يفيض بالكلمات ـ المفاتيح التي تتضمن جميعها إحالات على العيد وعلى مجتمعية المناسبة»[2]. إلا أن المحاور الثاني آثر أن يرد ردّاً يحطم به وحدة هذا السياق، وذلك بمعارضة التشاكل الأول بتشاكل ثان، محولاً المحاورة إلى نكتة أضحكت سامعيها»[3].

ونفهم من خلال هذا الشاهد وشواهد أخرى ساقها إيكو في كتابه

---

(١) الشعرية البنيوية، جوناتان كلر، ص١٠٧.
(٢) القارئ في الحكاية، ص١٢٣.
(٣) الشعرية البنيوية، ص١٠٨، القارئ في الحكاية، ص١٢٣.

«القارئ في الحكاية» أن للمحور عنده؛ كما عند كريماس علاقة تعاضد وتكامل مع التشاكل، إذ أنه يتيح سلسلة من الاندماج الدلالي من شأنه أن يعين مستوى من التشاكل داخل النص. فلكي يدرك القارئ أنه بصدد نص منسجم، «وليس بصدد متوالية متنافرة من الجمل المستقلة، عليه أن يقدم المحور باعتباره فرضية تمكنه من تحديد استمرارية نصية، وبناء مستوى من المعنى بين الجمل المشكلة للنص المحلل»(١).

لقد مر معنا آنفاً أن المحور عند إيكو ظاهرة تداولية؛ وأن التشاكل ظاهرة دلالية محضة، الأمر الذي يفهم منه أن المحور مرتبط بالانسجام، وأن التشاكل متعلق بالتماسك. ويبدو أن التمييز بين المفهومين يرد إلى راستيي الذي قدم اجتهاداً اصطلاحيّاً يفرق فيه بين الانسجام (Coherence) وبين التماسك (Cohesion). فالانسجام يكون متوقفاً على علاقة النص مع محيطه الخارج لساني، بمعنى: أن الانسجام متعلق بالسياق بمعناه الواسع؛ أي: المقام، إضافة إلى علاقته بمعارف العالم أو بما يسميه إيكو الموسوعة الثقافية. أما التماسك فهو متوقف على العلاقات الدلالية الداخلية التي ترد إلى المساق النصي. وبهذا التمييز يتبين جليّاً أن التشاكل عامل من عومل تماسك النص اكثر مما هو عمل من عوامل انسجامه(٢).

٢ ـ مبدأ القصدية:

لقد تبين من خلال ما سلف أن كثيراً من المناهج التأويلية، مثل: التيار السيميائي، وتيار الفلسفة التأويلية، وعند نظرية التلقي قد اعتمدت مبدأ القصدية او القصد منطلقاً في القراءة والتأويل. ومما يؤكد أهمية ومكانة أطروحة القصدية أن مدار الخطابات كلها متعلق بمقاصد كونية ذات صلة بالطبيعة البشرية التي يشترك فيها جميع الناس على اختلاف أجناسهم وأزمنتهم وأمكنتهم ومستوياتهم الثقافية. ويمكن الزعم على ضوء هذه الفرضية أن

---

(١) سيمياء التأويل، ص٦١.

(٢) نفسه، ص٦٣.

الخطابات والنصوص مهما كان الجنس الذي تنتمي إليه، تدور حول هذه الطبيعة وتعبر عن هذه المقاصد. إنه على الرغم من اختلاف السياقات وعولم الناس فإن موضوعات خطاباتهم ونصوصهم ومدارها ومساقها يكون واحداً، إذ أنها تدور حول الحياة والمماة والخير والشر والحب والكره والأمل والإخفاق والجنس والغيب؛ أي: أنها دائرة حول طبائع الناس وعلاقاتهم مع بعضهم ومع الكون والطبيعة من حولهم.

لن نخوض كثيراً في مبدأ القصد والقصدية، فهو مفهوم إشكالي متشعب المعاني والدلالات، تبعاً للمناهج التي تناولته (الظاهراتية، التداولية، فلسفة اللغة)، وخروجاً من هذا الإشكال المفهومي نعتمد التعريف الذي ساقه جميل صليبا في معجمه الفلسفي، وفيه يعرفه بأنه «توجه الفكر إلى الشيء أو انبعاثه نحو ما يراه موافقاً، وهو مرادف للنية، وأكثر استعماله في التعبير عن التوجه الإرادي»[1].

وتتجلى قيمة القصد وجدواه بصورة أوضح في الخطابات أو النصوص التي تتميز بغموض دلالي أو التي تحمل أكثر من وجه، إذ لا يرتفع ذلك ولا يرجح وجه على وجه إلا بالوقوف على المقصدية. ولقد اتخذت المقصدية في هذه المناهج صورتين أو توجهين مختلفين: أحدهما: يفصل المقصدية عن الذات التي تتلفظها، ويحصرها في النص أو الخطاب وتسمى (القصدية اللسانية)، أما الثاني: فيحصرها في وعي المتكلم الذي يكون خارج النص وتسمى (القصدية الذاتية).

٢ ـ ١ ـ القصدية اللسانية:

يندرج هذا المفهوم ضمن لسانيات الخطاب التي تقر بأولوية الخطاب، الذي يتضمن فعل التلفظ على اللغة باعتبارها نظاماً؛ أي: أن الخطاب يكون صورة أيقونية تعكس الذاتية، خلافاً للغة التي هي ملك مشاع بين عشيرة لغوية، وفيها تعلق المعاني النسقية المشتركة.

---

(١) المعجم الفلسفي، جميل صليبا، مادة: (قصد).

ويعرض إميل بنفينيست في كتابه «مشكلات علم اللغة العام» ثنائية اللغة والخطاب، فيميز بين اللغة بوصفها نظاماً إشاريّاً وبين الخطاب بوصفه وسيلة للتواصل، وهذا مما يعيد إلى الأذهان ثنائية دي سوسير في اللغة والكلام. إن بنفينيست يميز بين المعنى في اللغة باعتبارها بنية تتضمن معنى نسقيّاً خاضعاً لسنن اللغة ونظامها، وبين المعنى في كلام ينشأ في سياق خاص. وبهذا التمييز فإن المعنى في الجملة اللغوية يتغير تبعاً لتغيير البنية التركيبية، أما المعنى في الخطاب فيكون معنى تداوليّاً، تقيده العلاقة بين المتكلمين وعالمهم الخطابي.

ولقد اختار بنفينيست مصطلح الخطاب ليعبر به عن «كل إنتاج لغوي يربط فيه ربط تبعية بين بنيته الداخلية وظروفه المقامية»[(١)]. ويقصد بربط التبعية هنا هو أن تحديد بنية الخطاب موقوف على الظروف المقامية التي أنشئ فيها، أو نقول بتعبير آخر: إن للخطاب علاقة بوظيفته، وهي وظيفة متعددة تبدأ من التواصل، ثم تتفرع عنها باقي الوظائف الممكنة التي تحدث عنها جاكبسون.

ويمكننا تبعاً لهذه الوظائف أن نصنف الخطابات إلى أنماط، فنقول مثلاً: خطاب سردي وخطاب وصفي وخطاب حجاجي وخطاب ترفيهي وخطاب تعليمي. . . . وغيرها من الخطابات. وتبعاً لهذا التصنيف يكون لكل نمط خطابي أسلوبه الذي يناسبه، فلا يستعمل مثلاً أسلوب المحادثة الودية والعاطفية في المحاضرة أو في الخطاب العلمي، وهكذا يكون لكل خطاب أسلوبه. أما من حيث وجه الخطاب فإن بنفينيست يصنفه صنفين: إما «خطاباً موضوعيّاً قائماً على صيغ السرد الموضوعي (Recit) الذي يخلو من أي تدخل من لدن المتكلم حيث يكون مصدر الخطاب مجرد كائن من ورق على حد تعبير بارت، أو خطاباً ذاتيّاً (Discoure) مصدره المتكلم بوصفه كائناً حيّاً يضمن الخطاب انفعالاته وعواطفه ووجهات نظره»[(٢)].

(١) قضايا اللغة، المتوكل، ص١٦.

(٢) نفسه، ص٢١.

إننا أوردنا هذا التصنيف لوجه الخطاب عند بنفينيست لنبين أن المقصدية اللسانية لا تدرك ولا تفهم خارج النص، كما أنها لا تدرك من خلال الخطاب الذاتي الذي يكون مصدره الذات باعتبارها كائناً من لحم ودم، وإنما هي مقصدية تسند إلى متلفظ داخل الخطاب، وليس إلى متكلم خارجه.

ولما كانت المقصدية تفهم داخل الخطاب والنص سميناها مقصدية لسانية أو مقصدية التلفظ؛ لأنها تتعلق بالمتلفظ الذي يوجد داخل النص، باعتباره كائناً ضمنيّاً ونموذجيّاً، مسؤولاً عن عمل اللغة التي يحولها إلى خطاب. فهذا المتلفظ هو المتكلم النموذجي، الذي يجسد القواعد المشتركة للسان، وانطلاقاً من هذا المفهوم تكون المقصدية اللسانية قريناً للخصائص اللغوية والقواعد المشتركة التي يستعملها المتكلمون والمؤلفون، ومن ثم يكون المعنى الإفرادي والتركيبي والدلالي مدخلاً إلى فهم النص، بعيداً عن البنيات الخارجية ولو كان المؤلف نفسه صاحب الخطاب. ففي ظل هذا الفهم يمكن الحصول على معنى النص وقصده عن طريق دلالة الوضع التي هي دلالة اعتباطية، مقترنة بالقصد الجمعي العرفي.

وكما يرتبط القصد الجمعي بالخصائص اللغوية، يرتبط أيضاً بما يسميه هيرش في كتابه «الصحيح في التأويل» بفكرة النمط الذي هو معنى مشترك، أنشأه الجهد الجماعي. وهنا ينبغي الإشارة إلى أن هيرش يميز بين المعنى والدلالة، فالمعنى هو ما يمثله نص ما، وما يعنيه المؤلف بصورة ثابتة، أما الدلالة فهي التي يمنحها كل مؤول للنص بحسب مقاصده، ومن ثم فهي شيء متغير. وهكذا يكون النص عند هيرش جامعاً بين الثبات الذي يضمن الاستمرارية وبين التغيير الذي يراعي مختلف السياقات؛ أي: أن الثبات الذي يجسده المعنى يكون هو موضوع الفهم والتأويل، في حين يكون التغيير مرتبطاً بالدلالة التي تكون هي موضوع الحكم والنقد[١].

ويكاد مفهوم النمط عند هيرش أن يطابق مفهوم الجنس الأدبي أو جنس

---

(١) المعنى الأدبي، وليم راي، ص١٠٤.

الخطاب عند باختين، الذي هو مفهوم موسع، ليس خاصّاً بالأدب وإنما هو متجذر في الاستعمال اليومي للغة، يقصد به الشكل الثابت غير الفردي للخطاب، الذي تتأسس عليه الأشكال اللغوية الفردية، فتتحول إلى أشكال نمطية. ولا ينبغي أن يصرفنا اختلاف هذه المصطلحات الثلاثة (النمط/الجنس الأدبي/جنس الخطاب) عن ترابطها الدلالي المشترك الذي يوحدها في نواة معنوية، مما يجعلها تعني مجموعة من القواعد ومن إمكانيات المعنى التي تعتمد على الخبرة السابقة؛ وعلى الأعراف التي يكتسبها المرء عن طريق التعلم ويشترك فيها أعضاء ثقافة معينة.

لقد كان هدف هيرش من تقديمه لفكرة النمط هو تطوير نموذج للمعنى، يجمع بين الفعل الخاص والبنية العامة في معنى مشترك، حيث يقدم معنى المؤلف باعتباره مبدأ معيارياً، يعتمد عليه الجهد الجماعي للتأويل[(١)].

إننا إذا أردنا الدقة أكثر قلنا: إن كل نتاج أو خطاب له جنس فطري أو نمط يحدد حدود القول بصورة عامة، كما أنه يشمل المعايير والقواعد التي ينبغي أن يتعلمها المرء حتى يستطيع معرفة المعاني الثابتة، وبذلك تكون لفكرة النمط أو الجنس الفطري «وظيفتان، معرفية وتكوينية: فالمرء لا يستطيع أن يحدد أي معنى لنص معين من غير أن يحاول معرفة النمط المعين لذلك القول بالحدس. وما إن يستمر في القراءة حتى تصبح فكرة الجنس المعرفي هذه محددة تدريجيّاً، ثم تكون ذلك النمط الذي يعيد النتاج بأكمله، ويحل المعنى الخاص للنتاج بعد الانتهاء من النتاج محل الجنس الفطري الذي أرشدنا خلال قراء النص»[(٢)].

لقد أراد هيرش من خلال فكرة النمط العودة إلى مبدأ القصدية، القائم على أسبقية الإرادة على الكلام، إذ أن تسلسل الكلمات وبناءها لا يعني شيئاً إلا إذا أراد الشخص أن يعني بها شيئاً أو يفهم منها شيئاً، ولقد كانت غاية

---

(١) المعنى الأدبي، ص١٠٤.

(٢) نفسه، ١٠٦ ـ ١٠٧.

هيرش من ذلك كله هو أن يصحح الذاتية التي نشرتها النظريات التي اعتمدت على علم النفس[(١)].

إن هذا النوع من القصد المشترك الذي يجمع بين الذاتي والجمعي يوصف بالمعنى القصدي الاتفاقي، وتطلق عليه هذه الصفة لأن حصول المعنى أو القصد يتم عن طريق الاتفاق على المعنى الذي تتوفر فيه دلالة الوضع ذات القصد الجماعي أو القصد المركب، وقد سميت كذلك؛ لأن اللفظ يصير دالّاً على مقصوده دلالة متفقاً عليها، وهنا يمكن الحديث عن الزيادة في كمية القصد وكذا في قيمته، «فيصير القصد جماعيّاً بعد أن كان فرديّاً». وهذا يعني القول بوجود ضربين من القصد: قصد وضعي راسخ يتعلق بالملفوظ، وقصد مخصوص مرتبط بالقصد الأول الثابت متعلق بالمتلفظ، وكأن هذا المتلفظ هو المتكلم أو المؤلف الضمني النموذجي الذي يوجد في النص ويستعمل القصود اللغوية بطريقة معيارية نموذجية. ومتى تقرر هذا الاتفاق زال الفارق بين دلالة الملفوظ ودلالة المتلفظ، حيث أن أحدهما يساوي الآخر، وكأن المتكلم الفردي في هذه الحال يحفظ القصد كما تم الاتفاق عليه في المقام الجماعي، وينقله ويلقنه لغيره أو للمخاطب فيتلقاه عنه لدلالته الوضعية، وهنا يمكن الحديث عن قصد من ورائه قصود عرفية جمعية[(٢)].

٢ ـ ٢ ـ القصدية الذاتية:

يوصف هذا التوجه بالقصدية الذاتية لأنه يحصر القصد ـ خلافاً للأول ـ في وعي المتكلم أو لا وعيه، ويجعله خارج لسانية؛ أي: أنه يشدد على دور الإرادة في إنتاج المعنى بمعزل عن القصدية اللسانية. إن مما يوضح ذلك جليّاً هو الاختلاف الحاصل بين القصدية اللسانية التي تبنى على الدلالة الوضعية وبين قصدية المتكلم التي تكون بمعزل عن النص. ولقد تم اللجوء إلى

---

(١) المعنى الأدبي، ص١٠٤.

(٢) فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة، طه عبد الرحمٰن، المركز الثقافي العربي، ص١٦٠ ـ ١٦٢.

المقصدية الذاتية لما لها من دور في تحديد المعنى عند غموضه، أو ترجيح معنى على آخر يحتمله الكلام عندما تتعدد معانيه.

إن هذه قضية قد وقف عندها ديكرو طويلاً عند تمييزه بين المتكلم والمتلفظ. فالمتكلم هو أحد الأطراف الخارجيين وفيه يتمثل مشروع الكلام، كما أن وجوده ضروري؛ ولا يمكن الاستغناء عنه؛ ولا إقصاؤه كما يزعم أصحاب التيار البنيوي، حينما أقصوا مراده من عملية الفهم والتأويل وحكموا بموته، أما المتلفظ فهو كائن من حروف؛ يحضر في الملفوظات ولا يمكنه أن ينوب مناب المتكلم. ويسوق ديكرو نموذجاً لغويّاً يوضح من خلاله الفرق بين قصدي هذين الكائنين: ففي الحوار الدائر بين أب وابنه، يوجه الأب خطاباً إلى ابن له يعود إلى البيت في غاية القذارة، يعبر فيه عن تعجبه: «كم أنت جميل يا هذا». فالأب يصدر من حيث هو متكلم حكماً سلبيّاً، فحواه أن ابنه متسخ وفي غاية القذارة؛ ومن ثم عليه أن يغتسل وينظف جسمه، والقرينة الدالة على ذلك هي قرينة الحال، وهي قرينة تداولية، أما من جهة أنه متلفظ في النص فهو يعبر عن حكم إيجابي. «إنه يصدر باعتباره متكلماً، حكماً سلبيّاً ولكنه يسكنه في نفس الوقت مشروع كلام يتمثل في التعبير عن عكس ما يفكِّر فيه، ويبقى على مخاطبه أن يدرك معنى هذا القلب (سخرية خفية)»[1].

والمتأمل في كلام ديكرو يدرك أن هذه الظاهرة تكاد تكون كونية وفطرية، تحضر في جميع اللغات وعند جميع الأقوام، ولقد انتبه إليها علماء الأصول المسلمون، ووقفوا عندها طويلاً، وأفاضوا الكلام فيها، مما جعلها تشكل عندهم نظرية قائمة بذاتها، تسمى نظرية المقاصد، وهي نظرية تقدم عند فهم الكلام وتأويله مقصدَ المتكلم ومراده على ظاهر اللفظ، ولذلك ترددت عندهم مقولة: «العبرة بمراد المتكلم لا بألفاظه» التي يقصدون بها أن فهم الكلام يراد منه معرفة مقصود المتكلم وإن خالف مقصودُه ظاهرَ لفظه[2].

---

(١) معجم تحليل الخطاب، باتريك شارودو ودومينيك منغنو، ترجمة: عبد القاهر المهيري وحمادي صمود، دار سيناترا، ص٣٤١.

(٢) إعلام الموقعين عن ربِّ العالمين، ابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، لبنان، ١٩٩٦م، ١/ ٢١.

وهذا يعني: أن مراد المتكلم قد يتطابق مع مقصدية النص فنكون إزاء كلام يُحمل على ظاهره، وقد يختلف معه، وعندها يكون مراد المتكلم إذا عُلم مقدماً على مقصدية النص التي يدل عليها ظاهر اللفظ وحده.

لقد أفاض ابن القيم في هذه القضية، ووقف عندها كذلك الشاطبي في الموافقات، وحتى تتضح بعض ملامح هذه النظرية نسوق بيانها على **النحو الآتي**:

١ ـ علاقة الألفاظ بالمقاصد:

يتحدث ابن القيم في كلام له في «إعلام الموقعين عن ربِّ العالمين» عن مراتب الألفاظ التي تنشأ في علاقتها بمقاصد المتكلمين ونياتهم وإراداتهم وتنقسم إلى **ثلاثة أقسام**:

ـ **القسم الأول**: يظهر فيه اللفظ مطابقاً للقصد، وتكون لهذا الظهور مراتب تنتهي إلى اليقين والقطع بمراد المتكلم.

ـ **القسم الثاني**: هو ما يظهر أن المتكلم لم يرد معناه، وهو نوعان: أحدهما: أن لا يكون مريداً لمقتضاه ولا لغيره، كالمكره والنائم والمجنون ومن اشتد به الغضب، والثاني: «أن يكون مريداً لمعنى يخالفه، كالمعرِّض والمورِّي والملغز والمتأول»[(١)].

ـ **القسم الثالث**: ما هو ظاهر في معناه ويحتمل أن يكون اللفظ مطابقاً لإرادة المتكلم ويحتمل أن يكون غير ذلك.

إن هذه الأقسام الثلاثة تبين علاقة الألفاظ بالنسبة إلى إرادة المتكلم بها ومقاصده. ولقد بنى ابن القيم قاعدته حول أسبقية المقصد والمراد على اللفظ، فبيَّن أن الألفاظ لا تُلزمُ أحكامها إلا إذا بنيت على مقاصد المتكلم وإرادته، ولكن الإرادة عند ابن القيم تقوم على مبدأين هما: «إرادة التكلم باللفظ اختياراً، وإرادة موجبه ومقتضاه». فالاختيار والمقتضى هما اللذان تقوم

---

(١) إعلام الموقعين، ٣/ ٨٨.

عليهما المقصدية، وكما تكون المقصدية مطابقة للفظ (تطابق المتلفظ مع المتكلم)، تكون كذلك مقصدية معنوية، غائبة غير حاضرة، تدرك فطنة وذكاء وبالخبرة، وهذه تكون «آكد من إرادة اللفظ، فهي المقصود واللفظ وسيلة»[1].

٢ ـ المقاصد وفقه المعنى:

للمعنى في النص مراتب، أدناها الفهم وأعلاها الفقه. وإذا كان الفهم مقترناً بظاهر اللفظ، فإن الفقه مرتبط بباطنه الذي لا يدرك إلا تأويلاً، ولا يفقهه إلا الذكي الفطن. ويذكر ابن القيم في تمييزه بين فهم المعنى وفقهه في النص، أن الفهم هو إجابة عن سؤال يوجهه المتلقي للنص فحواه: «ماذا قال؟» أما فقه المعنى فهو إجابة عن سؤال: «ماذا أراد؟». وإذا كان السؤال الأول يقتصر على ظاهر اللفظ، وأن متلقيه ـ كما يصفه ابن القيم ـ لفظي، فإن السؤال الثاني متعلق بالمعنى القصدي الذي يتجاوز اللفظ إلى مقتضاه؛ وإلى معناه الخفي، ولهذا وصف ابن القيم متلقيه بالعارف الذي يفوق الأول رتبة ويعلو عليه درجة. يقول ابن القيم: «والعارف يقول: ماذا أراد، واللفظي يقول: ماذا قال، كما كان الذين لا يفقهون إذا خرجوا من عند النبي ﷺ يقولون: ماذا قال آنفاً، وقد أنكر الله سبحانه عليهم وعلى أمثالهم بقوله: ﴿فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلۡقَوۡمِ لَا يَكَادُونَ يَفۡقَهُونَ حَدِيثٗا ٧٨﴾ [النساء: ٧٨] فذمَّ من لم يفقه كلامه، والفقه أخص من الفهم، وهو فهم مراد المتكلم من كلامه، وهذا قدر زائد على مجرد فهم وضع اللفظ في اللغة، وبحسب تفاوت مراتب الناس في هذا تتفاوت مراتبهم في الفقه والعلم»[2].

ولما كان العارف بفقه النصوص متلقياً ذا فطنة ونظر ثاقب، فهو يدرك متى يكون اللفظ دالّاً بلفظه ومطابقاً لمقصد متكلمه، ومتى يكون دالّاً بمقتضاه، ومتى يراد منه العموم، ومتى يتجاوزه إلى الخاص أو العكس، ويكون إدراكه لذلك عقلاً وفطرة. فالعارف كما يقول ابن القيم يفهم من

---

(١) إعلام الموقعين، ٣/ ٥٤.

(٢) نفسه، ١/ ١٦٧.

قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٣٤] إرادة النهي على وجه العموم الذي يشمل جميع أنواع الأذى بالقول والفعل، وإن لم ترد نصوص أخرى بالنهي عن عموم الأذى. وهكذا يفهم العارف أن المقصد دال على العموم ولا يراد به خصوص اللفظ، ولو أن أحداً ضرب والديه وبصق في وجهيهما، وقال: إني لم أقل لهما أفٍّ، لعده الناس سخيفاً جاهلاً بمجرد وقوفه على المعنى الخاص، ثم يبين ابن القيم أن المعرفة بمراد المتكلم، سواء أكان بإشارة، أو بإيماءة، أو بدلالة عقلية، أو قرينة حالية، أو عادة له مطردة، أو معرفة بمذهبه، من شأنها أن تحدد معنى كلامه وفهم مقاصده، حتى ولو لم يوجد صريحاً في كلامه[1]، فكثيراً ما تكون دلالة الألفاظ بخلاف ما عليه ظاهره، بل إن اللفظ يكون تابعاً لإرادة المتكلم، فهي التي تنقله من معنى إلى آخر، حيث تنقل اللفظ الخاص إلى معنى العموم، كما تنقل العام إلى الخصوص، فلو أن أحداً «دعي إلى غذاء فقال: والله لا أتغذى، أو قيل له: نم، فقال: والله لا أنام (. . . . . . .) فهذه كلها ألفاظ عامة نقلت إلى معنى الخصوص بإرادة المتكلم التي يقطع السامع عند سماعها بأنه لم يرد النفي العام إلى آخر العمر»[2].

ونفهم مما أورده ابن القيم من كلام أن مراد المتكلم أولى بالاعتبار من اللفظ في فهم كلامه، وأن مراده كما يفهم من ظاهر اللفظ الذي يحدده المعنى الإفرادي والمعنى التركيبي، يفهم أيضاً بمعزل عن اللفظ، وذلك من خلال مطابقة المعنى لأصل من أصول الدين ومقاصده، أو من خلال دلالة عقلية أو قرينة حالية أو عادة مطردة لا يخل بها المتكلم أو من خلال مذهب فكري يعتقده، وهكذا دواليك. وللتوضيح نورد هذا الشاهد من قول النبي ﷺ: «**أنصر أخاك ظالماً أو مظلوماً**»، فقد راعى فيه النبي ﷺ المعنى وحده دون اللفظ وحمولته الجاهلية؛ أي: أن اللفظ ملازم للمتلفظ في النص، المتعلق بالقصد اللساني، مخالف لمراد المتكلم خارج النص، وهو النبي ﷺ.

---

(١) إعلام الموقعين، ١/ ١٦٧.

(٢) نفسه، ١/ ١٦٧.

ويتجسد القصد اللساني لهذا العبارة في أنها مثل من أمثال العرب في جاهليتهم، دال بدلالته العرفية على معنى جاهلي يراد منه «مناصرة الأخ في ظلمه ومعاونته في بغيه واعتدائه، كما في الانتصار له في مظلوميته سواء! على حد قول قائلهم:

إن أخا الصدق الذي يسعى معك

ومن يضرُ نفسه لينفعك

وإن غدوت ظالما غدا معك»[1].

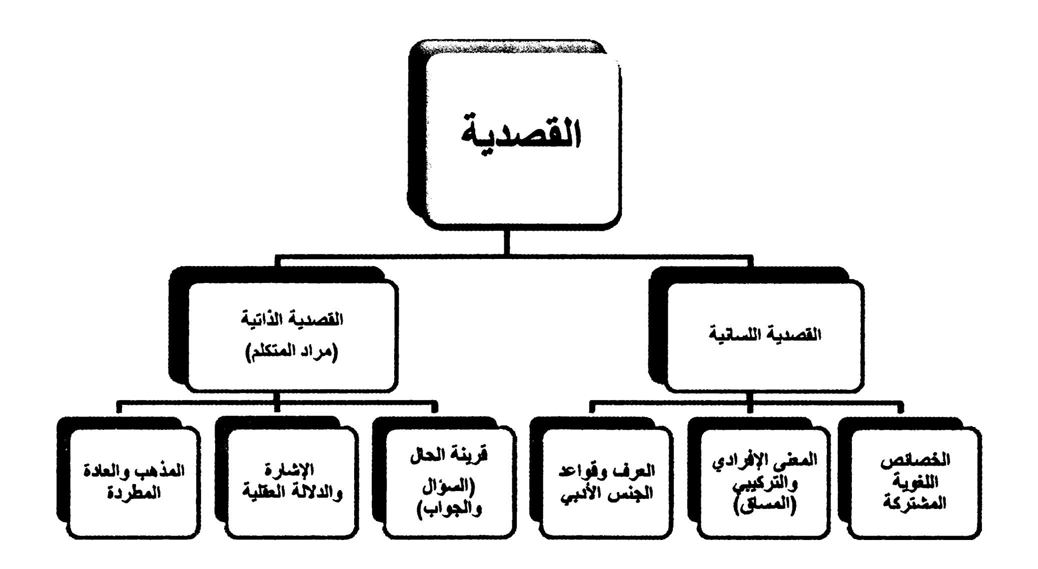
ولا شك أن متلقي النص يدرك أن مراد المتكلم وهو النبي ﷺ لا يقصد هذه الدلالة العرفية وإنما استعمله بمراد آخر، يختلف عن المألوف، وهو ما يجب فقهه بوسائل وأدوات، يلجأ إليها المتلقي العارف الذي يختلف عن اللفظي بسؤاله الجوهري «ماذا أراد؟»، أو بمطابقة كلامه لمقاصد الشرع وأصول الدين التي تتخذ أفقاً للفهم، ومن خلال هذا الأفق فهم المتلقي أن مراد المتكلم لا يقصد العرف الجاهلي الظالم، الذي جاء لمحاربته ورفضه، وإنما يقصد معنى ثانياً هو الذي وضَّحه النبي ﷺ للسائل حين سأله: «يا رسول الله، أنصره إذا كان مظلوماً، أفرأيت إن كان ظالماً، كيف أنصره؟» فجاء جواب المتكلم وهو النبي ﷺ ليزيل الاستشكال وليرفع التوهم عن المعنى لحمايته من فهومات أخرى قد تصرفه عن مراده الديني وهو قوله ﷺ: **«تمنعه من الظلم، فإن ذلك نصره»**.

خلاصة:

إن الأدوات والآليات التي تحدثنا عنها أعلاه، هي مما تشكل نموذجاً تأويليّاً في قراءة النص، تحظى فيه القصدية بدور تبجيلي وبوظيفة دلالية من شأنها أن تقرب المتلقي من فهم النص وفقه مقاصده، اعتماداً على خصائص وقرائن تجملها الخطاطة أدناه:

---

(١) فهم كلام أهل العلم نحو ضوابط منهجية، الشريف بن حاتم بن عارف العوني، مركز نماء للبحوث، ط١، ٢٠١٤م، ص٣٢.


القصدية
القصدية اللسانية
القصدية الذاتية
(مراد المتكلم)
الخصائص
اللغوية
المشتركة
المعنى الإفرادي
والتركيبي
(المساق)
العرف وقواعد
الجنس الأدبي
قرينة الحال
(السؤال
والجواب)
الإشارة
والدلالة العقلية
المذهب والعادة
المطردة

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة